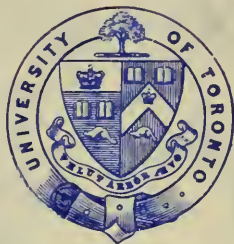


UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 01306803 6

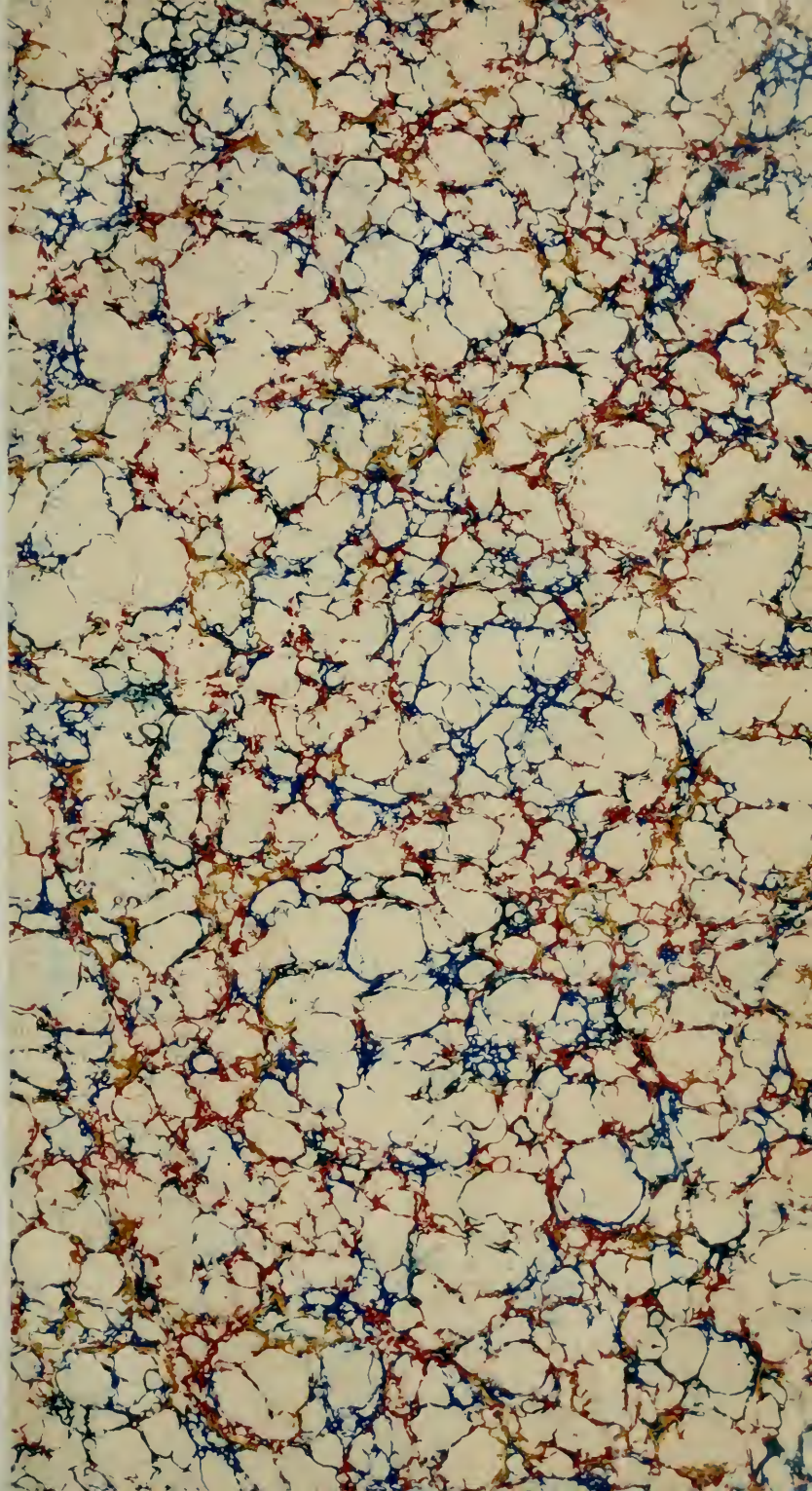
the Ball

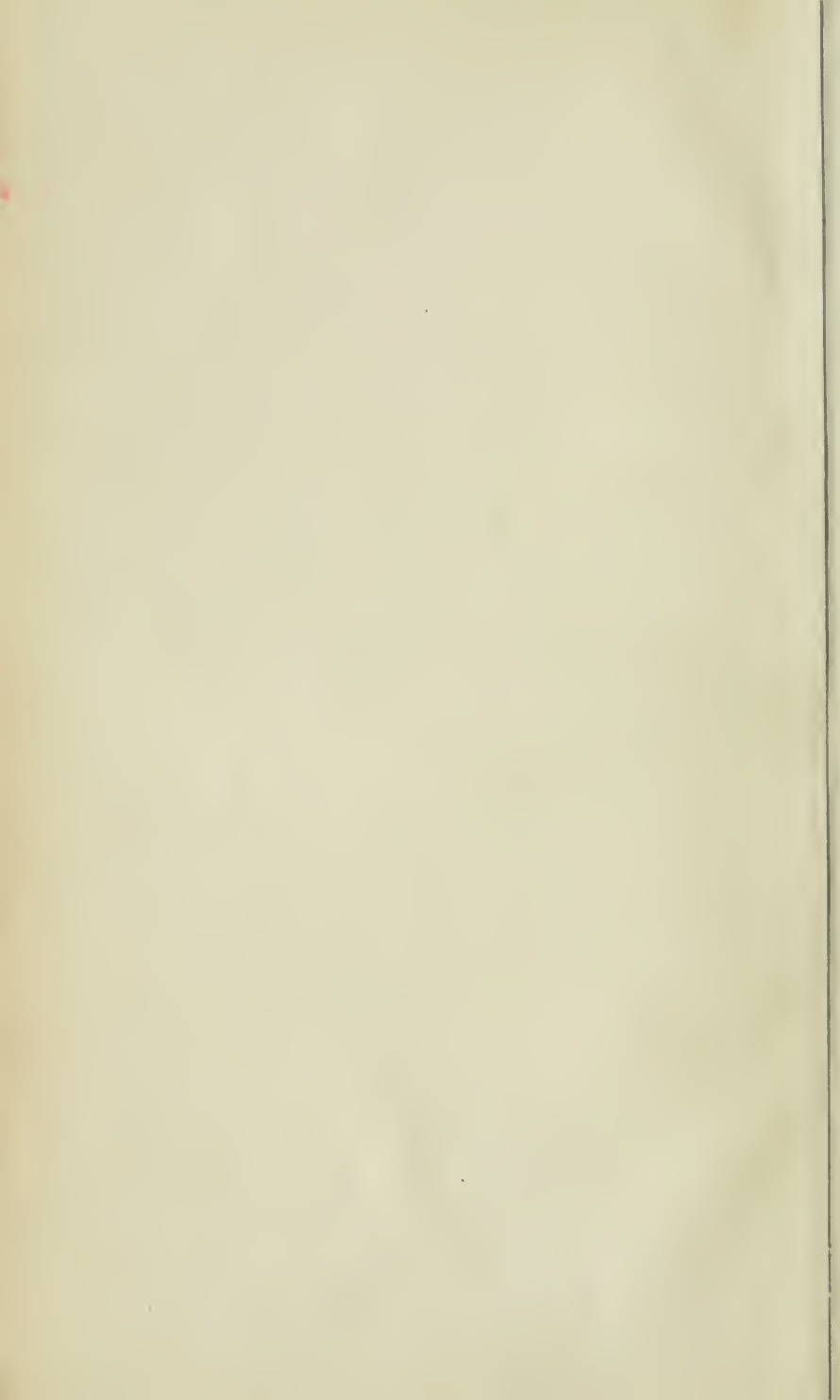


Presented to the Library
OF THE
University of Toronto.
BY

*Robt Jaffray Esq. David Welke Esq.
Joseph King Esq. Louisa King
Through Prof Ashley*

October 15 1870

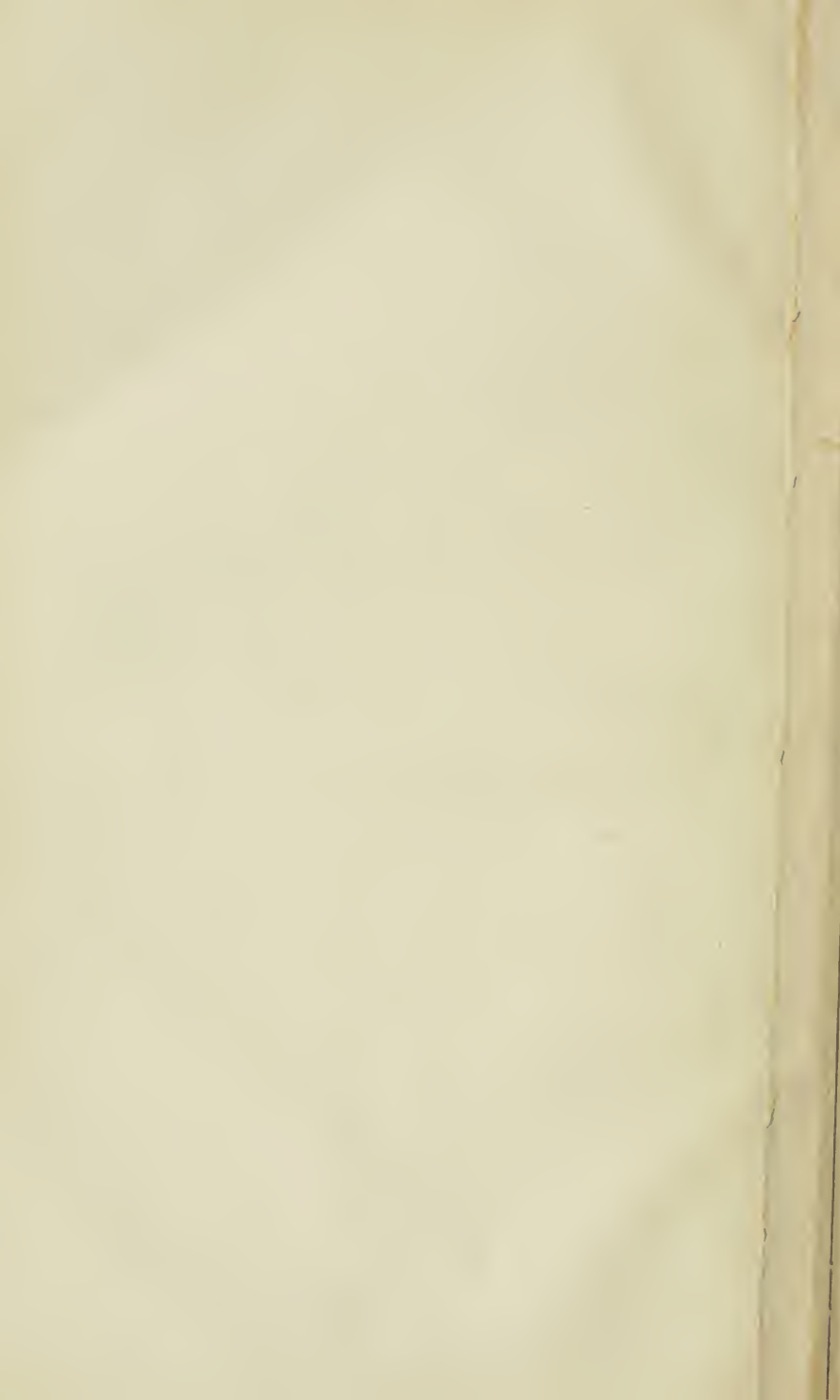




1870
1871
1872
1873

1874
1875
1876
1877
1878
1879
1880

NY
S



S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—
TOMUS PRIMUS

ON

..19

BARRI-DUCIS — EX TYPIS NUPER CELESTINORUM NUNC SANCTI PAULI — E. PENEL

AS S
S. THOMÆ AQUINATIS, S. S.

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET C.-J. DRIOUX

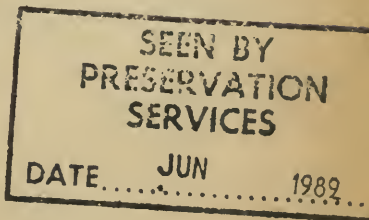
NOTIS ORNATA

—
✓ TOMUS PRIMUS

PARS PRIMA : I - LXXIV

—
DE DEO — DE TRINITATE — DE PRIMO PRINCIPIO RERUM — DE ANGELIS
DE OPERE SEX DIERUM

—
EDITIO DUODECIMA
—



PARISIIS
APUD BLOUD ET BARRAL, BIBLIOPOLAS
18, VIA DICTA CASSETTE, 18

—
1880

6194

13/11/20

nos I - VII

6

DOMINICUS FIORAMONTI,

SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI AB EPISTOLIS LATINIS

Illustrissimo et Reverendissimo Domino Domino colendissimo Presbytero DRIOUX.

ILLUSTRISSIME AC REVERENDISSIME DOMINE DOMINE COLENDISSIME,

Cùm Angelici Doctoris Summam Theologicam in patrium sermonem vertere, ac, multis probantibus Galliarum Episcopis, in lucem typis edere constitueris, Illustrissime ac Reverendissime Domine, præ Tuâ in Pontificem Maximum singulari pietate ac reverentiâ, exemplar ejus Summæ litteris obsequentissimis offerre Ipsi voluisti. Profectò non potuit Sanctitati Suæ non placere, quod eum præceptorem ac duces Galliarum Clero universâ pari ratione magis ac magis commendaveris, cujus doctrinam et solidissimam et tutissimam nemo non novit. Jussu propterea Sanctitatis Suæ, quod cœpisti consilium, Tibi gratulor, Illustrissime et Reverendissime Domine, ac pro oblato Operis munere multas, ut par est, Tibi ipsi gratias persolvo. Benignissimus Pontifex, cùm labori industriæque Tuæ favet perlibenter, pignus etiam adjunxit paternæ suæ in Te caritatis Benedictionem Apostolicam, quam Tibi ipsi peramanter impertitus est.

Ego interim, cum Ejus jussa facio, meum Tibi obsequii studium impensè profiteor, Illustrissime ac Reverendissime Domine, ac fausta et salutaria omnia enixè precor à Domino.

Tui, Illustrissime ac Reverendissime Domine,
humillimus et addictissimus Servus,

† DOMINICUS FIORAMONTI,
Sanctissimi Domini Nostri ab Epistolis latinis.

Dat. Romæ, die 6 septembris 1856.

6194
13/10/90

MONITUM

Quantis elata laudibus sit divi Thomæ Aquinatis doctrina theologica norunt omnes. Ille est enim quem vocat Paulus V « splendidissimum catholicæ fidei Athletam, cujus scriptorum clypeo militans Ecclesia hæreticorum tela feliciter elidit ». — « Doctrinæ D. Thomæ », ait Clemens VIII, « testis est ingens librorum numerus, quos ille brevissimo tempore, in omni fere disciplinarum genere, singulare ordine ac mira perspicuitate, sine ullo prorsus errore conscripsit ; in quibus conscribendis interdum sanctos apostolos Petrum et Paulum colloquentes, locosque illi quosdam Dei jussu enarrantes habuit ; et quos deinde conscriptos expressa Domini voce comprobatos audivit ».

Hæc autem testatur Innocentius V : « Hujus doctoris sapientia præ cæteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus ». Et Joannes XXII, in litteris canonisationis ipsius : « Plurima opera in Dei laudem, fidei laudem, fide dilatationem, eruditionemque studentium, non absque speciali Dei infusione, perfecit ». — « Quot articulos edidit tot miracula fecit », idem ait Pontifex.

Venerabili Episcopo Tholosano, et dilectis filiis cancellariis Ecclesiæ Tholosanæ universisque magistris et doctoribus hæc scri-

bit Urbanus VI : « Volumus et tenore præsentium vobis injungimus ut ejus doctrinam tanquam veridicam et catholicam sectemini eamque studeatis totis viribus ampliare ».

Quapropter summorum Pontificum vestigiis inhærens alma Parisiensis Universitas, sanctum hunc Thomam nominat : « Doctorem eximium et venerabilem, cujus doctrina fulget Ecclesia ut sole luna, universalis Ecclesiæ lumen præfulgidum, gemmam radiantem clericorum, fontem Doctorum, Universitatis nostræ Parisiensis speculum clarissimum, et candelabrum insigne ac lucens, per quod omnes qui vias vitæ et scholas doctrinæ sanæ ingrediuntur lumen vident ».

Scripturæ sacræ, quæ de more in publicis Conciliorum sessionibus afferri solet, ut in promptu sit ad consulendum, unicam divi Thomæ Summam theologicam, tanquam luculentissimam omnium Patrum epitomen et Scripturæ sacræ interpretationem, Tridentini Patres adjici voluerunt. Unde merito Baronius : « Vix quisquam enarrare posset quot vir sanctissimus atque eruditissimus Theologorum præconiis celebretur, quantumque illius illibatæ doctrinæ a sanctis Patribus in sacrosancto œcumenico Concilio Tridentino confidentibus fuerit acclamatum ».

Tridentinos Patres Universitatemque Parisiensem imitati sunt Ordines religiosi omnes, catholicæque Universitates plurimæ ; quippe quæ jurant in verba D. Thomæ, ejus prolatum nomen nudato pronoque capite venerantur, illum ut doctorem suum, patronum ac protomagistrum agnoscunt et *Summam* ejus pro theologico textu habent.

Nonne ergo in Gallicanis seminariis nostris, omnibus omnino theologiam discentibus, præ manu habendum est eximium hoc opus ? Nec prorsus humanæ mentis vires tantopere minutæ sunt, nec illas nesciebat virorum theologorum facile Princeps ; qui

tamen « propositum suæ intentionis in hoc opere esse proficitur ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium ¹ ».

Qua in Summa desunt quidem tractatus duo, nempe de *Vera religione* et de *Ecclesia Christi*; qui tamen quasi ad theologiam disciplinam apparatus seu juris canonici pars quædam potius quam theologica scientia habendi sunt, ac ubivis suppleri queunt. Quot autem et quanta complectitur Angelici doctoris *Summa*, quorum in multiplicibus, quæ singulis prope annis nunc renovantur, theologis institutionibus, ulla vix mentio facta est! De illis enim quæstionibus sexaginta quinque, de *Creatione*, de *Angelis*, de *Homine*, de *Gubernatione et Conservatione rerum*, quibus efficitur prima *Summæ* pars, ubinam theologice disputatur? Tractatus vero de *Beatitudine*, de *Passionibus animæ*, sive in speciali, de *Habitibus*, de *Virtutibus*, de *Donis* et *Fructibus Spiritus Sancti*, de *Virtutibus* singulis quæ subnectuntur sive virtutibus theologis *Fidei*, *Spei*, *Charitatisque*, sive virtutibus cardinalibus *Prudentiæ*, *Justitiæ*, *Fortitudinis* atque *Temperantiæ*, ecquis non desideret? Cui autem viro non solum theologo sed imprimis christiano non perutile sit præcellens hoc et magnum opus de *Incarnatione*, conversatione et omnibus Christi mysteriis, quod parti tertiæ præeminet?

Unde mihi cum ejusdem discipulo quodam dicere liceat: « Quis eruditus theologus, quis doctor mysticus, quis prudens conscientiarum moderator, quis sapiens animarum pastor, quis peritus Scripturarum interpres, quis efficax verbi Dei concionator, quis egregius controversista, qui non de D. Thomæ fontibus potaverit, qui *Summam* ejus theologiam non evolat, ita ut

¹ Sum. Th. 1 p. Prolog. Infra, pag. 1.

de ea dicere possit quod Cyprianus poscendo Tertullianivolumen : *Affer magistrum?* »

Hujus igitur Summæ angelicæ editionem, quæ commode ferri queat nec magno pretio venundetur, multoties a me efflagitatam fuisse, mirandum non est. Quam ut magis magisque incipientium studio prosit, adnotationibus brevibus quidem, sed lucide digestis, ornari curavimus; insuper unicuique parti schema præfiximus omnium quæstionum et articulorum quæ in unaquaque tractantur, atque ad operis totius calcem indices octo adjecimus :

Primum, de Scripturæ sacræ locis omnibus in Summa ejusque Supplemento explicatis ;

Secundum, de testimoniis auctorum quorumcumque a B. Thoma laudatorum ;

Tertium et quartum, de hæresibus atque erroribus a Doctore Angelico refutatis.

Quintum, in Epistolas et Evangelia Dominicarum; scilicet referentem S. Thomæ doctrinas quæ recte et utiliter ad illorum explicationem a verbi Dei concionatoribus adhiberi possunt ;

Sextum, qui Catechismus catholicum complectitur ;

Septimum, de locis communibus theologicis ;

Octavum denique, de præceptis rebus in Summa ejusque Supplemento tractatis.

INDEX

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ S. THOMÆ

QUI EST OMNIUM QUÆSTIONUM QUÆ IN EA PARTE EXPLICANTUR, SERVATO EO,
QUI IN AUCTORE EST, ORDINE.

DE IPSA SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUÆ SE EXTENDAT, COMPLECTENS SUB
SE ALIAS QUÆSTIUNCULAS (vulgo articulos vocamus) DECEM. — *Quæstio prima.*

Utrùm præter alias scientias doctrina Theologica sit necessaria.

- sacra doctrina sit scientia.
- sit una scientia, an plures.
- sit speculativa an practica.
- sit dignior aliis scientiis.
- sit sapientia.
- Deus sit subjectum hujus scientiæ.
- sit argumentativa.
- uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus.
- sacra Scriptura sub unâ litterâ habeat plures sensus.

DE DEO — AN SIT. — *Quæstio 2.*

Utrùm Deum esse sit per se notum.

- — demonstrabile.
- Deus sit.

DE SIMPLICITATE DEI. — *Quæstio 3.*

Utrùm Deus sit corpus.

- in Deo sit materia.
- — idem Deus et Deitas.
- — idem essentia et esse.
- Compositio generis et differentiæ.
- — subjecti et accidentis.
- Deus sit aliquo modo compositus, an vero prorsus simplex.
- — veniat in compositionem cum aliis rebus.

DE PERFECTIOE DEI. — *Quæstio 4.*

Utrùm Deus sit perfectus.

- — universaliter perfectus quasi omnium in se perfectionem habens.
- creaturæ possint Deo esse similes.

DE BONO IN COMMUNI. — *Quæstio 5.*

Utrùm bonum et ens sit idem secundem rem.

- hoc concesso quod differant ratione tantum, prius secundum rationem sit bonum, an vero ens.
- omne ens sit bonum.
- bonum habeat rationem causæ finalis.
- ratio boni consistat in modo, specie et ordine.
- bonum dividatur convenienter per honestum, utile et delectabile.

DE BONITATE DEI. — *Quæstio 6.*

Utrùm esse bonum conveniat Deo.

- Deus sit summum bonum.
- ipse solus sit bonus per suam essentiam.
- omnia sint bona bonitate divinâ.

DE INFINITATE DEI. — *Quæstio 7.*

Utrùm Deus sit infinitus.

- aliquid præter ipsum sit infinitum secundùm essentialiam.
- — possit esse infinitum secundùm magnitudinem.
- possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS. — *Quæstio 8.*

Utrùm Deus sit in omnibus rebus.

- — ubique.
- — ubique per essentialiam, præsentiam et potentiam.
- esse ubique sit proprium Dei.

DE IMMUTABILITATE DEI. — *Quæstio 9.*

Utrùm Deus sit omnino immutabilis.

- esse immutabile sit proprium Dei.

DE ÆTERNITATE DEI. — *Quæstio 10.*

Quid sit æternitas.

Utrùm Deus sit æternus.

- esse æternum sit proprium Dei.
- æternitas differat ab ævo et tempore.
- ævum sit aliud a tempore.
- sit tantum unum ævum, sicut unum tempus et una æternitas.

DE UNITATE DIVINA. — *Quæstio 11.*

Utrùm unum addat aliquid supra ens.

- unum et multa opponantur.
- Deus sit unus.
- Deus sit maxime unus.

DE COGNITIONE ET VISIONE DEI. — *Quæstio 12.*

Utrùm aliquis intellectus creatus possit videre essentialiam Dei.

- essentialiam Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam.
- — possit videri oculo corporeo.
- aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentialiam.
- intellectus creatus ad videndum Dei essentialiam indigeat lumine creato.
- videndum Dei essentialiam unus alio perfectius videat.
- aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentialiam.
- intellectus creatus videns Dei essentialiam omnia in ipsa cognoscat.
- ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat.
- simul an successive videantur, quæ in Deo quis videt.
- in statu hujus vitæ aliquis homo possit essentialiam Dei videre.
- per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.
- supra cognitionem naturalem in præsentī vita aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam.

DE NOMINIBUS DEI. — *Quæstio 13.*

Utrùm Deus sit nominabilis a nobis.

- aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter.
- — — proprie dicantur de ipso, an omnia ei attribuuntur metaphorice.
- multa nomina dicta de Deo sint synonyma.
- ea quæ de Deo dicuntur et de creaturis, dicantur univoce de ipsis.
- hujusmodi nomina de Deo, an de creaturis prius dicantur.
- aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.
- hoc nomen Deus operationem significet, an naturam.
- — — possit creaturis communicari.
- — — univoce capiatur cum dicitur de Deo per naturam, per participationem et secundum opinionem.
- hoc nomen (Qui est) sit maxime proprium nomen Dei.
- propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

DE SCIENTIA DEI. — *Quæstio 14.*

Utrùm in Deo sit scientia.

- Deus seipsum intelligat.
- Deus comprehendat se.
- intelligere sit sua essentia.
- intelligat alia a se.
- Deus habeat de rebus propriam cognitionem.
- scientia Dei sit discursiva.
- — causa rerum.
- — eorum quæ non sunt.
- — malorum.
- — singularium.
- — infinitorum.
- — futurorum contingentium.
- — enuntiabilem.
- — variabilis.
- Deus de rebus habeat scientiam speculativam an practicam.

DE IDEIS. — *Quæstio 15.*

Utrùm sint ideæ.

- sint plures ideæ, an una tantum.
- omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.

DE VERITATE. — *Quæstio 16.*

Utrùm veritas sit in re, an in intellectu tantum.

- — in intellectu componente.
- verum et ens convertantur.
- verum secundum suam rationem sit prius quam bonum.
- Deus sit veritas.
- omnia sint vera una veritate, an pluribus.
- veritas sit æterna.
- — immutabilis.

DE FALSITATE. — *Quæstio 17.*

Utrùm falsitas inveniatur in rebus.

- — sit in sensu.
- — sit in intellectu.
- verum et falsum sint contraria.

DE VITA DEI. — *Quæstio 18.*

Quid sit vivere.

Quid sit vita.

Utrùm vita Deo conveniat.

- omnia in Deo sint vita.

DE VOLUNTATE DEI. — *Quæstio 19.*

Utrùm in Deo sit voluntas.

- Deus velit alia a se.
- quidquid Deus vult, ex necessitate velit.
- voluntas Dei sit causa rerum.
- voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.
- voluntas Dei semper impleatur.
- — sit immutabilis.
- — imponat necessitatem rebus volitis.
- — sit malorum.
- Deus habeat liberum arbitrium.
- sit distinguenda in Deo voluntas signi.
- convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa.

DE AMORE DEI. — *Quæstio 20.*

Utrùm in Deo sit amor.

- Deus amet omnia.
- — magis amet unum quam aliud.
- — meliora magis amet.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI. — *Quæstio 21.*

Utrùm in Deo sit justitia.

- justitia Dei veritas dici possit.
- in Deo sit misericordia.
- in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

DE PROVIDENTIA DEI. — *Quæstio 22.*

Utrùm providentia Deo conveniat.

- Dei habeat omnia sibi subjecta.
- divina immediate sit de omnibus.
- divina imponat necessitatem rebus provis.

DE PRÆDESTINATIONE DEI. — *Quæstio 23.*

Utrùm Deo competat prædestinatio hominum.

- prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, et quid sit.
- Deo competat rebrobatio aliquorum hominum.
- prædestinati eligantur a Deo.
- merita sint causa vel ratio prædestinationis, reprobationis et electionis.
- prædestinati infallibiliter salventur.
- numerus prædestinatorum sit certus.
- prædestinatio possit juvari precibus Sanctorum.

DE LIBRO VITÆ. — *Quæstio 24.*

Quis sit liber vitæ.

Cujus vitæ sit liber.

Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

DE POTENTIA DEI. — *Quæstio 25.*

Utrùm in Deo sit potentia.

- potentia Dei sit infinita.
- Deus sit omnipotens.
- possit facere quod ea quæ sunt præterita non fuerint.
- Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.
- Deus possit ea quæ facit meliora facere.

DE BEATITUDINE DEI. — *Quæstio 26.*

Utrùm beatitudo competat Deo.

- Deus dicatur beatus secundum actum intellectus.
- sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati.
- in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo.

DE PROCESSIONE SIVE ORIGINE DIVINARUM PERSONARUM. — *Quæstio 27.*

Utrùm processio sit in divinis.

- aliqua processio in divinis possit dici generatio.
- præter generationem possit esse aliqua processio in divinis.
- aliqua processio possit dici generatio.
- sint in divinis plures processiones quam duæ.

DE RELATIONIBUS DIVINIS. — *Quæstio 28.*

Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.

- relatio in Deo sit idem quod sua essentia.
 - possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem.
- De numero harum relationum.

DE PERSONIS DIVINIS. — *Quæstio 29.*

De definitione personæ.

Utrùm persona sit idem quod hypostasis, substantia et essentia.

- nomen personæ in divinis congrue dicatur.
- — in divinis significet relationem, an substantiam.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS — *Quæstio 30.*

Utrùm sint plures personæ in divinis.

Quot sint personæ in divinis.

Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis.

- hoc nomen, personæ, sit commune tribus personis in divinis.

DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM, VEL PLURALITATEM DIVINARUM PERSONARUM. —

Quæstio 31.

Utrùm in divinis sit Trinitas.

- Filius possit dici alius a Patre.
- dictio exclusiva Solus, sit addenda termino essentiali in divinis.
- — possit adjungi termino personali.

DE COGNITIONE PERSONARUM DIVINARUM. — *Quæstio 32.*

Utrùm per rationem naturalem possit cognosci Trinitas divinarum personarum.

- sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ.
- tantùm quinque notiones in divinis, an plures.
- liceat circa notiones diversimodè opinari.

DE PERTINENTIBUS AD PERSONAM PATRIS. — *Quæstio 33.*

Utrùm Patri competat esse principium Filii vel Spiritus sancti.

- hoc nomen, Pater sit proprium nomen personæ Patris.
- — prius dicatur de Deo respectu Filii, an respectu creaturæ.
- sit proprium Patri esse ingenitum.

DE VERBO IN DIVINIS. — *Quæstio 34.*

Utrùm Verbum sit nomen personale in divinis.

- — sit proprium nomen Filii.
- in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

DE HOC NOMINE FILII, QUOD EST IMAGO. — *Quæstio 35.*

Utrùm hoc nomen, Imago, in divinis sit nomen personale.

- Imago sit proprium nomen Filii.

DE PERTINENTIBUS AD NOMEN SPIRITUS SANCTI. — *Quæstio 36.*

Utrùm nomen Spiritus sancti sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.

- persona illa quæ dicitur Spiritus sanctus, procedat à Patre et Filio.
- Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium.
- Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR. — *Quæstio 37.*

Utrùm Amor sit proprium nomen Spiritus sancti.

- Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM. — *Quæstio 38.*

Utrùm Donum possit esse nomen personale.

- sit proprium nomen Spiritus sancti.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ESSENTIAM. — *Quæstio 39.*

Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona.

- dicendum sit quod tres personæ sint unius essentiæ.
- Nomina essentialia dicantur de personis in plurali an in singulari.
- — Concreta accipiantur pro persona.
- — Abstracta —
- Nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus
- Essentialia attributa sint approprianda personis.

Quod attributum cui personæ debeat appropriari.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES. — *Quæstio 40.*

Utrùm relatio sit idem quod persona.

- relationes distinguant et constituent personas.
- abstractis per intellectum relationibus a personis remaneant hypostases.
- relationes secundùm intellectum præsupponant actus personarum : an è converso.

DE PERSONIS PER COMPARATIONEM AD ACTUS NOTIONALES. — *Quæstio 41.*

Utrùm actus notionales sint attribuendi personis divinis ?

- hujusmodi actus sint voluntarii an necessarii.
- per hujusmodi actus persona procedat de aliquo, an de nihilo.
- in divinis sit potentia respectu actu notionali.
- potentia generandi vel spirandi significet relationem, an substantiam.
- actus notionales ad plures personas terminari possint.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM. — *Quæstio 42.*

Utrùm æqualitas locum habeat in personis divinis.

- persona procedens sit æqualis secundùm æternitatem ei à qua procedit.
- sit aliquis ordo in personis divinis.
- personæ divinæ sint æquales secundùm magnitudinẽ.
- una personarum divinarum sit in alia.
- personæ divinæ sint æquales secundùm potentiam.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM. — *Quæstio 43.*

Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.

- missio in divinis sit æterna, an tantùm temporalis.

Secundùm quid persona divina invisibiliter mittatur.

Utrùm cuilibet personæ conveniat mitti, et præcipuè Patri.

- invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus.

Ad quos fiat missio invisibilis.

De missione visibili.

Utrùm persona divina tantùm mittatur ab eâ, à quâ est.

DE PRIMA CAUSA OMNIUM ENTIUM. — *Quæstio 44.*

Utrùm Deus sit causa efficiens omnium entium.

- materia prima sit creata à Deo.
- Deus sit exemplar primum rerum omnium.
- — causa finalis rerum.

DE CREATIONE. — *Quæstio 45.*

Quid sit creatio.

Utrùm Deus possit aliquid creare.

- creatio sit aliquid in creatura,

Cui competat creari.

Utrùm sit solius Dei creare.

- sit commune toti Trinitati creare, an verò proprium alicujus personæ.
- in rebus creatis sit vestigium Trinitatis.
- in qualibet operatione naturæ vel artis.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM. — *Quæstio 46.*

Utrùm creaturæ semper fuerint.

- eas incepisse sit articulus fidei.

Quomodo dicatur Deus in principio cælum et terram creasse.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI. — *Quæstio 47.*

Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo.

- — inæqualitas sit à Deo.
- sit unus tantùm mundus, an plures.

DE DISTINCTIONE RERUM IN SPECIALI, ET PRIMÒ DE MALO. — *Quæstio 48.*

Utrùm malum sit natura aliqua.

- — inveniatur in rebus.
- bonum sit subjectum mali.
- malum totaliter corrumpat bonum.
- — sufficienter dividatur per culpam et pœnam.
- plus habeat de ratione mali pœna quàm culpa.

DE CAUSA MALI — *Quæstio 49.*

Utrùm bonum possit esse causa mali.

- summum bonum (quod est Deus) sit causa mali.
- sit aliquod summum malum quod sit causa omnis mali.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE. — *Quæstio 50.*

Utrùm sit aliqua creatura omnino spiritalis, et penitus incorporea.

- Angelus sit compositus ex materia et forma.

De multitudine Angelorum.

Utrùm Angeli differant specie.

- — sint corruptibiles.

DE ANGELIS IN COMPARATIONE AD CORPORA. — *Quæstio 51.*

- Utrùm habeant corpora naturaliter sibi unita.
 — assumant corpora.
 — in corporibus assumptis exerçant opera vitæ.

DE ANGELIS IN COMPARATIONE AD LOCUM. — *Quæstio 52.*

- Utrùm Angelus sit in loco.
 — possit esse in pluribus locis simul.
 — plures Angeli possint esse in eodem loco.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM. — *Quæstio 53.*

- Utrùm Angelus possit moveri localiter.
 — moveatur de loco ad locum transeundo per medium.
 — motus Angeli sit in tempore, an in instanti.

DE VIRTUTE COGNOSCITIVA ANGELI. — *Quæstio 54.*

- Utrùm intelligere Angeli sit sua substantia.
 — esse Angeli sit suum intelligere.
 — essentia Angeli sit sua virtus intellectiva.
 — in Angelis sit intellectus agens et passibilis.
 — in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quàm intellectus.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ. — *Quæstio 55.*

- Utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, an per aliquas species.
 Si per species, an per species connaturales, an per species à rebus acceptas.
 Utrùm Angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

DE COGNITIONE ANGELICA EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM. — *Quæstio 56.*

- Utrùm Angelus cognoscat seipsum.
 — unus cognoscat alium.
 — Angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

DE COGNITIONE ANGELORUM QUANTUM AD RES MATERIALES. — *Quæstio 57.*

- Utrùm Angeli cognoscant naturas rerum materialium.
 — — singularia.
 — — futura.
 — — cognitiones cordium.
 — — mysteria gratiæ.

DE MODO COGNITIONIS ANGELORUM. — *Quæstio 58.*

- Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.
 — Angelus possit multa intelligere.
 — — intelligat discurrendo.
 — — intelligat componendo et dividendo.
 — in intellectu Angeli possit esse falsitas.
 — cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina.
 — hæ duæ cognitiones sint eadem, an diversæ.

DE VOLUNTATE ANGELORUM. — *Quæstio 59.*

- Utrùm in Angelis sit voluntas.
 — voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus.
 — in Angelis sit liberum arbitrium.
 — in eis sit vis irascibilis et concupiscibilis.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELI. — *Quæstio 60.*

- Utrùm in Angelis sit dilectio naturalis.
 — — electiva.
 — Angelus diligat seipsum dilectione naturali an electiva.
 — unus Angelus diligat alium naturali dilectione sicut seipsum.
 — Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ. — *Quæstio 61.*

- Utrùm Angeli habeant causam sui esse.
 — Angelus sit productus à Deo ab æterno.
 — — creatus ante corporalem creaturam.
 — Angeli fuerint creati in cælo empyreo.

DE PRODUCTIONE ANGELI IN STATU GRATIÆ ET GLORIÆ. — *Quæstio 62*

Utrùm Angeli in sua creatione fuerint beati.

- indiguerint gratia ad hoc ut converterentur in Deum.
- fuerint creati in gratia.
- meruerint suam beatitudinem.
- statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerint.
- adepti fuerint gratiam et gloriam secundùm capacitatem suorum naturalium.
- post consecutionem gloriæ remanserit in eis cognitio et dilectio naturalis.
- Angelus beatus peccare possit.
- Angeli post adeptionem gloriæ possint proficere.

DE MALITIA ANGELORUM QUOAD CULPAM. — *Quæstio 63.*

Utrùm malum culpæ possit esse in Angelis.

Cujusmodi peccata in eis esse possint.

Quid appetendo Angelus peccaverit.

Utrùm Angeli naturaliter sint mali.

- aliquis Angelus in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.
- aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli.
- supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus.
- peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.
- tot remanserint quotquot ceciderunt.

DE PENA DÆMONUM. — *Quæstio 64.*

Utrùm intellectus Angeli mali sit omnino obtenebratus.

- voluntas dæmonis sit obstinata in malo.
- in dæmonibus possit esse dolor.

De loco pœnali dæmonum.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS. — *Quæstio 65.*

Utrùm creatura corporalis sit à Deo.

- facta sit propter bonitatem Dei.
- sit facta à Deo mediantibus Angelis.
- formæ corporum sint ab Angelis, an immediatè à Deo.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM. — *Quæstio 66.*

Utrùm materiæ informitas præcesserit tempore formationem ipsius.

- sit una materia omnium corporalium.
- cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.
- tempus sit concreatum materiæ informi.

DE OPERE DISTINCTIONIS PRIMI DIEI. — *Quæstio 67.*

Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.

- — corporalis sit corpus.
- — sit qualitas.
- convenienter lucis productio in primo die ponatur.

DE OPERE SECUNDI DIEI. — *Quæstio 68.*

Utrùm firmamentum factum sit secundo die.

- aquæ sint supra firmamentum.
- firmamentum dividat aquas ab aquis.
- sit tantùm unum cælum, an plures.

DE OPERE TERTII DIEI. — *Quæstio 69.*

Utrùm congregatio aquarum facta fuerit convenienter tertio die.

- eodem die debuerit fieri productio plantarum.

DE OPERE ORNATUS QUARTO DIE FACTO. — *Quæstio 70.*

Utrùm quarto die debuerint fieri luminaria.

- convenienter describatur causa productionis luminarium.
- luminaria cœli sint animata.

DE OPERE QUINTI DIEI. — *Quæstio 71.*

Utrum opus quinti diei convenienter describatur ?

DE OPERE SEXTI DIEI. — *Quæstio 72.*

Utrum opus sexti diei convenienter describatur.

DE PERTINENTIBUS AD DIEM SEPTIMUM. — *Quæstio 73.*

Utrum completio divinarum operum ascribi debeat septimo diei.

- Deus die septimo ab omni opere quieverit.
- benedictio et sanctificatio debeatur septimo diei.

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI. — *Quæstio 74.*

Utrum dicti dies sufficienter enumerentur.

- omnes isti dies sint unus dies.
- Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

DE HOMINE QUANTUM AD ESSENTIAM ANIMÆ. — *Quæstio 75.*

Utrum anima sit corpus.

- — humana sit aliquid subsistens.
- animæ justorum sint subsistentes.
- anima sit homo, an potius homo sit aliquid compositum ex corpore et anima.
- anima humana sit composita ex materiâ et formâ.
- — incorruptibilis.
- — ejusdem speciei cum Angelo.

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS. — *Quæstio 76.*

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

- — multiplicetur secundum multiplicationem corporum, an sit unus intellectus omnium hominum.
- præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.
- in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Quale debeat esse corpus cujus hujusmodi principium est forma.

Utrum uniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.

- uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.
- anima sit tota in qualibet parte corporis.

DE PERTINENTIBUS AD POTENTIAS ANIMÆ IN GENERALI. — *Quæstio 77.*

Utrum essentia animæ sit ejus potentia.

- sit tantum una potentia animæ an plures.
- potentiæ animæ distinguantur per actus et objecta.
- in potentiis animæ sit aliquis ordo.
- anima sit subjectum omnium suarum potentialiarum.
- potentiæ animæ fluant ab ejus essentiâ.
- una potentia animæ oriatur ab aliâ.
- omnes potentiæ animæ remaneant in animâ à corpore separatâ.

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE IIS QUÆ SUNT PRÆAMBULA AD INTELLECTUM. — *Quæstio 78.*

Utrum sint distinguenda quinque genera potentialiarum animæ.

Utrum convenienter assignentur partes vegetativæ.

- — distinguantur quinque sensus exteriores.
- — distinguantur sensus interiores.

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS. — *Quæstio 79.*

Utrum Intellectus sit potentia animæ, an ejus essentia.

- — passiva.
- debeat poni intellectus agens.
- intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.
- — unus omnium.

- Utrùm Memoria sit in parte intellectivâ animæ.
 — — intellectiva sit alia potentia ab intellectu.
 — Ratio sit alia potentia ab intellectu.
 — — superior et inferior sint diversæ.
 — intelligentia sit alia potentia ab intellectu.
 — intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentia.
 — Synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta.
 — conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

DE APPETITU IN COMMUNI. — *Quæstio 80.*

- Utrùm appetitus sit aliqua specialis potentia animæ.
 — dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, tanquam in potentias diversas.

DE SENSUALITATÉ. — *Quæstio 81.*

- Utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm, an etiam cognoscitiva.
 — appetitus dividatur in irascibilem et concupiscibilem, tanquam in diversas potentias.
 — irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

DE VOLUNTATE. — *Quæstio 82.*

- Utrùm voluntas aliquid appetat ex necessitate.
 — omnia ex necessitate velit quæcumque vult.
 — voluntas sit eminentior quàm intellectus.
 — moveat intellectum.
 — voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

DE LIBERO ARBITRIO. — *Quæstio 83.*

- Utrùm homo sit liberi arbitrii.
 — liberum arbitrium sit potentia, an actus, an habitus.
 — — potentia appetitiva, an cognitiva.
 — — — eadem cum voluntate.

QUOMODO ANIMA CORPORI UNITA INTELIGAT CORPORALIA QUE SUNT INFRA IPSAM. — *Quæstio 84.*

- Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.
 — cognoscat corpora per essentiam suam, an per aliquas species.
 — anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.
 — species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis.
 — anima nostra, omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis.
 — intelligibilem cognitionem acquirat à sensu.
 — indigeat phantasmatis ad hoc ut actu intelligat.
 — indicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virium.

DE MODO ET ORDINE INTELIGENDI. — *Quæstio 85.*

- Utrùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales, abstrahendo species à phantasmatis.
 — species intelligibilis abstracta à phantasmatis se ad intellectum nostrum habeat ut id quo intelligitur.
 — intellectus noster priùs intelligat magis universalialia.
 — — possit multa simul intelligere.
 — — intelligat componendo et dividendo.
 — — possit errare.
 — unus possit eandem rem melius intelligere quàm alius.
 — intellectus priùs cognoscat indivisibile quàm divisibile.

QUID INTELLECTUS HOMINIS COGNOSCAT IN REBUS CORPORALIBUS ET MATERIALIBUS. — *Quæstio 86.*

- Utrùm intellectus noster cognoscat singularia.
 — — infinita.
 — — contingentia.
 — — futura.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT SEIPSAM, ET QUÆ IN EA SUNT.

Quæstio 87.

Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per essentiam suam.

Quomodo cognoscat in se habitus existentes.

Quomodo intellectus cognoscat actum proprium.

— actum voluntatis.

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUNT SUPRA SE. — *Quæstio 88.*

Utrum anima humana in statu præsentis vitæ cognoscat Angelos per seipos.

— possit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

— Deus sit illud quod à nobis primò cognoscitur.

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ. — *Quæstio 89.*

Utrum anima separata à corpore possit aliquid intelligere.

— intelligat substantias separatas.

— cognoscat omnia naturalia.

— — singularia.

— habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in animâ separatâ.

— possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ.

— distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ.

— animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

DE PRODUCTIONE HOMINIS QUANTUM AD ANIMAM. — *Quæstio 90.*

Utrum anima humana sit de substantia Dei, an aliquid factum.

— producta in esse per creationem.

— facta mediante Angelis.

— ante corpus.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS. — *Quæstio 91.*

Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terræ.

— sit immediatè productum à Deo.

— habuerit convenientem dispositionem.

— productio corporis humani convenienter in Scripturâ describatur.

DE PRODUCTIONE MULIERIS. — *Quæstio 92.*

Utrum in primâ rerum productione debuerit mulier produci.

— mulier debuerit fieri ex viro.

— formari ex costâ viri.

— formata fuerit immediatè à Deo.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS, PROUT DICITUR FACTUS AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM DEI. — *Quæstio 93.*

Utrum imago Dei sit in homine.

— in irrationalibus creaturis.

— magis in homine quàm in Angelo.

— in omni homine.

— in homine per comparisonem ad essentiam vel ad personas omnes, vel ad unam earum.

Utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundùm mentem.

— sit in homine secundùm potentias, an secundùm habitus, an secundùm actus.

— per comparisonem ad omnia objecta.

De differentia imaginis et similitudinis.

DE STATU VEL CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUOAD INTELLECTUM. — *Quæstio 94.*

Utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

— Adam in statu innocentie Angelos per essentiam viderit.

— primus homo habuerit omnium scientiam.

— homo in primo statu potuisset errare seu decipi.

DE PERTINENTIBUS AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, SCILICET DE GRATIA ET VIRTUTE
ET JUSTITIA. — *Quæstio 95.*

Utrùm primus homo fuerit creatus in gratiâ.

- in statu innocentie habuerit animâ passiones.
- Adam habuerit omnes virtutes.
- opera primi hominis fuerint æquè efficacia ad merendum ; sicut modò sunt.

DE DOMINIO QUOD HOMINI COMPETEbat IN STATU INNOCENTIE — *Quæstio 96.*

Utrùm Adam in statu innocentie dominabatur animalibus.

- homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.
- in illo statu fuissent omnes homines æquales.
- — homo dominaretur homini.

DE PERTINENTIBUS AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD CONSERVATIONEM
INDIVIDUI. — *Quæstio 97.*

Utrùm homo in statu innocentie esset immortalis.

- esset impassibilis.
- indigeret cibis.
- per lignum vitæ consequeretur immortalitatem.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD CONSERVATIONEM SPECIEI PER GENERATIONEM.
— *Quæstio 98.*

Utrùm in statu innocentie fuisset generatio.

- generatio per coitum.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD CORPUS IN ILLO STATU.
— *Quæstio 99.*

Utrùm in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum mem-
brorum.

- omnes fuissent nati in sexu masculino.

DE CONDITIONE PROLIS TUNC GENERANDÆ QUOAD JUSTITIAM. — *Quæstio 100.*

Utrùm homines fuissent nati cum justitiâ.

- pueri nascerentur in justitiâ confirmati.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUOAD SCIENTIAM. — *Quæstio 101.*

Utrùm pueri nascerentur in scientiâ perfecti.

- statim post natiuitatem habuissent perfectum usum rationis.

DE PARADISO. — *Quæstio 102.*

Utrùm paradiscus sit locus corporeus.

- — conueniens habitationi humanæ.

Ad quid homo in paradiso fuerit positus.

Utrùm homo factus fuerit in paradiso.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI. — *Quæstio 100.*

Utrùm mundus ab aliquo gubernetur.

Quis sit finis gubernationis ipsius.

Utrùm mundus gubernetur ab uno.

De effectibus gubernationis.

Utrùm omnia subsint diuinæ gubernationi.

- — gubernentur à Deo immediatè.
- diuina gubernatio cessetur in aliquo.
- aliquid contrarietur diuinæ providentiæ.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI. — *Quæstio 104.*

Utrùm creaturæ indigeant ut conseruentur à Deo in esse.

- conseruentur à Deo immediatè in esse.
- Deus possit aliquid redigere in nihilum.
- aliquid in nihilum redigatur.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO. — *Quæstio 105.*

- Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.
 — — — — — aliquid corpus.
 — — — — — moveat immediatè intellectum creatum.
 — — — — — movere possit voluntatem creatam.
 — — — — — operetur in omni operante.
 — — — — — possit aliquid facere præter ordinem rebus inditam.
 — — — — — omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum sint miracula.
 De diversitate miraculorum.

DE ACTU ANGELORUM, QUI EST INVICEM ILLUMINARE. — *Quæstio 106.*

- Utrùm unus Angelus moneat intellectum alterius illuminando.
 — — — — — voluntatem alterius.
 — Angelus inferior possit illuminare superiorem.
 — — — — — superior illumet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

DE LOCUTIONE ANGELORUM. — *Quæstio 107.*

- Utrùm unus Angelus loquatur alio.
 — inferior loquatur superiori.
 — Angelus loquatur Deo.
 — in locutione Angeli aliquid operetur distantia locali.
 — omnes Angeli cognoscant locutionem unius ad alterum.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES. — *Quæstio 108.*

- Utrùm omnes Angeli sint unius Hierarchiæ.
 — in unâ Hierarchiâ sit tantum unus ordo.
 — in uno ordine sint plures Angeli.
 — distinctio Hierarchiarum et ordinum sit à natura.
 De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.

De comparatione ordinum ad invicem.

- Utrùm ordines durent ad diem iudicii.
 — homines assumantur post ordines Angelorum.

DE ORDINE MALORUM ANGELORUM, SCILICET DÆMONUM. — *Quæstio 109.*

- Utrùm ordines sint in dæmonibus.
 — sit in eis prælatio.
 — unus dæmon illuminet alium.
 — subjiciantur prælationi beatorum Angelorum.

DE PRÆSENTIA ANGELORUM SUPER CORPORALEM CREATURAM. — *Quæstio 110.*

- Utrùm corporalis creatura administretur per Angelos.
 — materia corporalis obediat Angelis ad nutum.
 — Angeli possint movere corpora localiter sua virtute.
 — — — — — boni vel mali possint facere miracula.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES. — *Quæstio 111.*

- Utrùm Angeli possint illuminare intellectum hominis.
 — — — — — immutare affectum vel voluntatem hominis.
 — possint immutare imaginationem hominis.
 — — — — — sensum humanum.

DE MISSIONE ANGELORUM AD HOMINES. — *Quæstio 112.*

- Utrùm aliqui Angeli mittantur in ministerium.
 — omnes Angeli mittantur in ministerium.
 — illi qui mittuntur, assistant.
 — omnes Angeli secundæ Hierarchiæ mittantur.

DE CUSTODIA HOMINUM A BONIS ANGELIS. — *Quæstio 113.*

- Utrùm homines ab Angelis custodiantur.
 — singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur.
 — custodia pertineat solum ad ultimum ordinem.
 — omni homini conveniat habere Angelum custodem.
 — quando incipiat custodia Angeli circa hominem.
 — Angelus semper custodiat hominem.
 — Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.
 — inter Angelos sit pugna seu discordia.

DE IMPUGNATIONE DÆMONUM. — *Quæstio 114.*

Utrùm homines a dæmonibus impugnentur.

- tentare sit proprium diaboli.
- omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.
- dæmones possint facere vera miracula ad seducendum.
- dæmon ab aliquo superatus ab impugnatione arceatur.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURE. — *Quæstio 115.*

Utrùm aliquod corpus sit activum.

- in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.
- corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.
- — — humanorum actuum.
- — — possint imprimere in dæmones.
- — — imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

DE FATO. — *Quæstio 116.*

Utrùm fatum sit.

- fatum sit in rebus creatis.
- — — immobile.
- omnia subdantur fato.

DE PERTINENTIBUS AD ACTIONEM HOMINIS. — *Quæstio 117.*

Utrùm homo possit docere alium causando scientiam in ipso.

- homines possint docere Angelos.
- homo per virtutem animæ possit immutare materiam corporalem.
- anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE SECUNDUM ANIMAM. — *Quæstio 118.*

Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine.

- — — intellectiva causetur ex semine.
- omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ à principio mundi.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS. — *Quæstio 119.*

Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

- semen quod est principium humanæ creationis, sit de superfluo alimenti.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA

PROLOGUS.

—

Quia catholicæ (1) veritatis doctor non solum profectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, secundum illud Apostoli (I Cor. III, 1) : *Tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*, propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimum impediti ; partim quidem, propter multiplicationem inutilium questionum, articulorum et argumentorum ; partim etiam, quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi ; partim quidem, quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundum quod materia patietur.

(1) Catholica dicitur, id est *universalis*, ex græco καθολική, quia ubique, quia semper, quia uniformiter ab omnibus credita, ut Vincentius Lyrinensis explicat.

PARS PRIMA.

QUÆSTIO I.

DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT, ET AD QUÆ SE EXTENDAT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est primò investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat. — Circa quæ quærenda sunt decem. — 1° De necessitate hujus doctrinæ. — 2° Utrùm sit scientia. — 3° Utrùm sit una, vel plures. — 4° Utrùm sit speculativa, vel practica. — 5° De comparatione ejus ad alias scientias. — 6° Utrùm sit sapientia. — 7° Utrùm Deus sit subjectum ejus. — 8° Utrùm sit argumentativa. — 9° Utrùm uti debeat metaphoricis vel symbolicis locutionibus. — 10° Utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundùm plures sensus exponenda.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT NECESSARIUM PRÆTER PHILOSOPHICAS DISCIPLINAS ALIAM DOCTRINAM HABERI (1).

De his etiã in 22, quæst. II, art. 5 et art. 4, ut et Sent. I in prologo, et Cont. gent. lib. I, cap. 4 et 6, et Verit. quæst. XIV, art. 44.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium præter philosophicas (2) disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundùm illud (Eccli.-XXII, 3): *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiã de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia (sive scientia divina), ut patet per Philosophum (Metaphys. lib. VI, com. 2). Non fuit igitur necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est, quod dicitur (II. Tim. III, 16): *Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudendum ad justitiam*. Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundùm rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

CONCLUSIO. — Ut homo consequi posset æternam salutem; præter philosophicas disciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, et nonnullis etiã aliis quæ humana ratione investigari possunt, extare fuit necessarium (3).

Respondeo dicendum quòd necessarium fuit ad humanam salutem, esse

(1) Ex hoc articulo habes quomodò confundas hæresim Davidis Georgii et omnium aliorum hæreticorum qui dixerunt: doctrinam à Deo per Moysen et prophetas, per Christum et apostolos traditam, fuisse imperfectam et ad salutem consequendum inutilem. Quod damnatum est à papâ Innocentio III, in concilio generali, et à concilio Tridentino, sess. IV, decret. 7.

(2) *Physicas* quidam legunt, nec malè; tùm

quia scientiæ quælibet naturales *Physicæ* dici possunt, tùm quia illa quæ *Physica* dicitur speciatim, ea est potissimum ex qua in Dei notitiam per creaturas devenitur.

(3) Breves illæ conclusiones totam doctrinam hujus articuli eni adjunguntur summòtim complectentes, ab Augustino Hunno, sacre theologiæ doctore, ac regia in academia Lovaniensi professore, additæ sunt.

doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humanam investigantur. Imò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit; secundum illud (Isa. LXIV, 4): *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt (1). — Ad ea etiam quæ de Deo ratione humanam investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divinam; quia veritas de Deo per rationem investigata, à paucis hominibus et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum proveniret: à cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur (2). Necessarium igitur fuit, præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda; sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem (3). Unde et ibidem (Eccli. III, 25) subditur: *Plurima supra sensum hominum (4) ostensa sunt tibi*. Et in hujusmodi sacra doctrina consistit.

Ad *secundum* dicendum, quod, diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis; putat quod terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur (5).

ARTICULUS II. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA (6).

De his etiam in Sent. III, dist. 55, quæst. 1, art. 2, quæstione IV. Et lib. I in prologo, art. 5, quæstione II. Et in quæst. disput. de verit. quæst. XIV, art. 9 ad 5. Et super Boetium de Trinit. quæst. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; non enim *omnium est fides*, ut dicitur (II. Thessal. III, 2). Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium (7). Sed sacra doctrina tractat

(1) Quod fusiùs explicat sanctus Doctor in *Summâ contrâ gentiles* (Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 1).

(2) Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 2.

(3) Vid. ad fin. volum. Appendic. n° 5.

(4) Spiritualem, id est intelligentiam, sive *πνευματικὴ συνέσις*, plura quam intelligentia capere possit.

(5) Theologia naturalis, seu metaphysica principis solo lumine naturali notis nititur, theologia autem supernaturalis ex principiis lumine supernaturali fidei notis conclusiones deducit.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem conficias errorem eorum qui contendunt doctrinam sacram non esse scientiam, sed auctoritatem, et quomodo confundas hæresim Raymundi Lulli, dicentis: omnes articulos fidei, Ecclesiæ sacramenta, potestatem papæ, posse probari per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes. Illic enim sanctus Thomas monstrat quod sacra doctrina est scientia subalternata, id est, credens sua principia, non demonstratione sciens.

(7) Colligitur ex libro I Posteriorum, cap. 25.

de singularibus; putà de gestis Abrahæ, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. xiv, cap. 1, à med.): «Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.» Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia (1).

CONCLUSIO. — Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiæ quæ Dei et beatorum propria est, derivata.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quòd duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria (2), et huiusmodi. Quædam verò sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetice notis (3). Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ. Et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur Scriptura seu sacra doctrina.

ARTICULUS III. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT UNA SCIENTIA (4).

De his etiam infra, art. 4, et Sent. 1, in prologo, art. 2 et 3, et 4 in corp. et art. 3 ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit una scientia. Quia, secundum Philosophum (Poster. lib. 1, text. 43), una scientia est quæ est unius generis subjecti (5). Creator autem et creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacra doctrina tractatur de angelis, de creaturis corporalibus, et de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

ubi probatur eatenus non posse scientia per sensum comparari, quia singularium non est, quorum tantum est sensus. Idem equivalenter ex Metaphys. lib. 11, cap. 3, ut et ex Ethic. lib. VI, cap. 6 græco-lat. vel in antiquis, cap. 5, colligi potest.

(1) Controversia est inter sancti Thomæ interpretes quid per sacram doctrinam intelligat, an fidem, an theologiam, an doctrinam sacram in communi prout abstrahit à fide et theologia. Hoc ultimum amplectitur Cajetanus, et post ipsum Serra et alii. Sed Joannes à sancto Thomâ, Sylvius et plures alii è contrâ contendunt auctorem nostrum per sacram doctrinam intelligere theologiam propriè sumptam; quod verisimilius.

(2) *Arithmetica* quidem sic dicta græcè quia numeros, *geometria* quia mensuras terræ considerat.

(3) Quippe cum ad objectum perspectivæ sive optiæ disponendum ex græca voce sic appellatæ

neesse sit mensuras adhiberi quas ex geometria mutuatur; sicut et ad musicæ modos efformandos numeri requiruntur quos arithmetica subministrat; putà *diatessaron* (per quatuor), *dispernte* (per quinque), *diapason*, per omnes modulorum differentias, etc.

(4) Sciendum est hic non quæri an theologia sit una simplex qualitas; id enim in 1^a 2^a quæst. LIV, art. 4, sanctus Thomas discutit. verum an sit una specie scientiæ (Sylvius).

(5) Argumentum illud Philosophi: *Una scientia est quæ est unius generis subjecti, sic est intelligendum: unius scientiæ unum debet esse objectum adæquatum, unum, inquam, unitate vel univoca, vel analogica. Cum autem subsumitur, quod creator et creatura non continentur sub uno genere; verum est de genere univoco; sed quia conveniunt in una ratione analogica, ideo non impeditur unitas scientiæ (ibid.).*

Sed *contra* est, quòd sacra Scriptura de ea loquitur sicut de una scientia : dicitur enim (Sap. x, 10) : *Dedit illi scientiam sanctorum.*

CONCLUSIO. — Cùm omnia considerata in sacra doctrina, sub una formali ratione divinæ revelationis considerentur, eam unam scientiam esse sentiendum est.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiæ et habitûs consideranda secundùm objectum, non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem objecti; putà, homo, asinus, et lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod est objectum visûs. Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundùm quòd sunt divinitûs revelata, secundùm quod dictum est (art. præc.), omnia quæcumque sunt divinitûs revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus scientiæ. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter; et de creaturis, secundùm quòd referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione formali (1). Sicut objectum sensûs communis est sensibile, quòd comprehendit sub se visibile et audibile. Unde sensus communis, cùm sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub una ratione, in quantum scilicet sunt divinitûs revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una et simplex omnium.

ARTICULUS IV. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT SCIENTIA PRACTICA (2).

De his etiam infra in corp. art. 5 et Sent. 1, in prolog. quæstione. 1, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundùm Philosophum (Met. lib. II, text. 3) (3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundùm illud (Jacob. II, 22) : *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed *contra*. Omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera. Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

CONCLUSIO. — Tametsi sacra theologia altioris ordinis scientia, sit practica et speculativa, eminenter utramque continens; speculativa tamen magis est quam practica.

Respondeo dicendum quòd sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas,

(1) Et quidem per se vel ex propria ratione, ut in hac ipsa parte, quæst. LXXVII, art. 5 et 4, explicatur. Sicut etiam quæ de sensu communi subjunguntur, insinuantur lib. III, cap. 1, de anima.

(2) Hinc habes quomodo ex ratione convincas hæresim Actii et Emonnii dicentium quòd Deus nihil aliud à nobis requirit quàm ut ipsum solum cognoscamus. Item hæresim antinomorum blas-

phemantium, quòd lex Dei sit prorsus inutilis et quòd neque antè, neque post justificationem necessaria. Quod damnatum est à concilio Tridentino (sess. VI, can. 19).

(3) Ubi ait philosophiam rectè vocari *scientiam veritatis*; quia *speculativæ finis veritatis est*; *practicæ autem finis est opus.*

propter rationem formalem communem quam in diversis attendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque; sicut et Deus eadem scientiâ se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica: quia principaliter agit de rebus divinis quàm de actibus humanis; de quibus agit secundum quòd per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — UTRUM SACRA DOCTRINA SIT DIGNIOR ALIIS SCIENTIIS (1).

De his etiam 4 2, quæst. LXVI, art. 3 ad 5 ut et Sent. 1, in prologo, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 4 in fine.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacrâ doctrinâ, cujus principia (2), scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur istâ digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est à superiori accipere; sicut musicus ad arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinâ; dicit enim Hieronymus in epistola ad magnum oratorem urbis Romæ (Epist. LXXXIV) quòd doctores antiqui « in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem sæculi, an scientiam Scripturarum. » Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est, quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus (Prov. IX, 3): *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (3).

CONCLUSIO. — Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculativas, ut speculativa; et omnes practicas, ut practica, longe excedit.

Respondeo dicendum quòd cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de iis quæ suâ altitudine rationem transcendunt: aliæ verò scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ulteriorem finem non ordinatur, sed ad ipsam aliæ velut ad finem ordinantur (4), sicut civilis militari; nam bonum exercitûs ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minus certum propter debilita-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Lutheris, dicentis quòd scientiæ omnes speculativæ erronee sunt; item Arnoldi, dicentis scientias omnes philosophicas esse damnandas; item Bib istarum, dicentium scientias nullas philosophicas abdicandas. Hi errores sunt merito damnati à synodo Eugenii papa,

à Leone X, in concilio Lateranensi, sess. VIII.

(2) Ex illis enim conclusionibus omnes theologice deducuntur, ut verè ac propriè theologice dici possunt.

(3) Vel ex Vulgata, ut vocarent.

(4) Aut tantum: quæ ad ulteriorem finem non ordinatur; aut quæ ad altiorem.

tem⁽¹⁾ intellectûs nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ, sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur (Metaph. lib. II). Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectûs humani. Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur (De partibus animalium, lib. I, cap. 5, in princ.).

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per revelationem. Et ideò non accipit ab aliis scientiis tanquàm à superioribus, sed utitur eis tanquàm inferioribus et ancillis; sicut architectonica utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quòd sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectûs nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ (2) scientiæ) cognoscuntur, faciliùs manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

ARTICULUS VI. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT SAPIENTIA.

De his etiam Sentent. I in prologo, art. 5. Et Sentent. II etiam in prologo à principio. Et Contingentes, lib. I, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina, quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia sapientis est ordinare, et non ordinari (Metaph. lib. I, cap. 2). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum. Unde et caput dicitur scientiarum, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 7, paulò à princip.). (3). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritûs sancti connumeratur, ut patet (Isa. XI). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Deut. IV, 6) in principio legis: *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.*

CONCLUSIO. — Sacra doctrina, cùm de Deo determinet ut est altissima causa, inter omnes sapientias humanas, non solùm in genere, sed simpliciter est maximè sapientia.

Respondeo dicendum quòd hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, sed simpliciter. Cùm enim sapientis sit ordinare et judicare; judicium autem per altiores causas de inferioribus habeatur: ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex qui disponit formam domûs, dicitur sapiens; et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides. Unde dicitur I. Cor. III, 10): *Ut sapiens architectus fundamentum posui.* Et rursùm in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur (Prov. X, 23): *Sapientia est*

(1) *Al.* Debilitate.

(2) *Al.* *deest scientiæ.*

(3) *Sive scientiarum caput habens, ut cap. 7, græco-lat. vel in antiquis, cap. 6 videre est, et apud sanctum Thomam, lect. 6.*

viro prudentia. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur. Unde et sapientia dicitur esse divinarum cognitio, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. xii, cap. 14, par. à princ.). Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundum quòd est altissima causa; quia non solùm quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur (Rom. i, 19): *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sacra doctrina non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed à scientia divina, à qua, sicut à summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia scientia. Propria autem hujus scientiæ cognitio est, quæ est per revelationem; non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideò non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum (1), sed solùm judicare de eis. Quicquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum (2). Unde dicitur (II. Cor. x, 4): *Consilia destruentes et omnem altitudinem (3) extollentem se adversus scientiam Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm iudicium ad sapientiam pertineat secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis, rectè iudicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde et (Ethic. lib. x, cap. 5, par. ant. fin.) dicitur quòd virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritus sancti, secundum illud (I. Cor. ii, 15): *Spiritualis homo iudicat omnia.* Et Dionysius dicit (De div. nom. cap. 12, p. 2): « Hierotheus doctus est non solùm discens, sed et patiens divina (4). » Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quòd per studium habetur; licèt ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII. — UTRUM DEUS SIT SUBJECTUM HUIUS SCIENTIÆ.

De his etiam Sent. i in prologo, art. 4, et in Metaph. lib. v, lect. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In qualibet enim scientia oportet supponere de subjecto, *quid est* (5), secundum Philosophum (Post. lib. ii, non proc. à princ.). Sed hæc scientia non supponit de Deo quid est. Dicit enim Damascenus (Fid. orth. lib. iii, cap. 24): « In Deo quid est, dicere impossibile est. » Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliqua scientia, comprehen-

(1) Quia probari nisi ratione non possunt, etc.

(2) Sanctus Thomas demonstrat (Serm. cont. genit. lib. i, cap. 7) quòd veritati fidei christianæ nonquam contrarietur veritas rationis (Vid. ad fin. volum. appendic. n. 4).

(3) De gentiliis sophisticis rationibus Chrys. explicat homil. 21. Hinc August. de scientia Scripturarum, lib. ii de doctr. Christ. sub finem:

Quidquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur.

(4) Opera Dionysii Areopagitæ attributa in medio ævo ab omnibus auctoribus habebantur ut genuina.

(5) Sic Philosophus rei quidditatem aut essentiam designat.

duntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacra Scriptura determinatur de multis aliis quàm de Deo; putà de creaturis et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed *contra*. Illud est subjectum scientiæ, de quo principaliter fit sermo in scientia. Sed in hac scientia principaliter fit sermo de Deo (dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo) (1). Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

CONCLUSIO. — Cùm omnia quæ tractantur in sacra doctrina, considerantur sub ratione deitatis per revelationem cognoscibilis, Deus est illius subjectum.

Respondeo dicendum quòd Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, sub ejus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata. Unde coloratum est proprium objectum visus. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem (2). Unde sequitur quòd Deus verè sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ; cùm tota scientia virtute contineatur in principiis. — Quidam verò attendentes ad ea quæ in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundùm quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ; vel res et signa (3), vel opera reparationis (4), vel totum Christum, id est, caput et membra. De omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundùm ordinem ad Deum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectum ejus (vel naturæ, vel gratiæ) loco definitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendum effectum loco definitionis causæ (5).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia alia quæ determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HÆC DOCTRINA SIT ARGUMENTATIVA (6).

De his etiam Sent. I in prologo, art. 5. Et super Boetium, De Trinit. quæst. 5, art. 7. Et Cont. gent. lib. I, cap. 5 et 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius (De fid. lib. I, cap. 5, non long. à fin.): « Tolle argumenta ubi fides quæritur. » Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur; unde dicitur (Joan. xx, 31): *Hæc (7) scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati.

(1) Nomen istud desumptum est à duplici voce græcè θεός et λογός, hoc est, latinè, sermo seu consideratio de Deo.

(2) Quia omnium principium est, ut et omnium finis; quamvis aliter creaturæ rationales ad illum faciunt quam irrationales referantur.

(3) Hoc ad magistrum Sententiarum se referre videtur.

(4) Ita Hug. de S.-Victor. Lib. de sacram. gen. I, part. I, cap. 2.

(5) Putà in demonstratione quæ à posteriori

dicitur, quia per posterius probat id quod prius est.

(6) Ex articulo habes quomodo contundas hæresim eorum qui dicunt in fidei disciplina rationibus potius quàm sacra Scripturæ auctoritatibus et testimoniis agendum esse; item errorem eorum qui in exponenda sacra doctrina omninò rationis usum rejiciunt. Quod sanctorum Patrum Justini, Clementis, Alexandrini, Athanasii, Hieronymi, Augustini scripta passim condemnant.

(7) Nempe signa quæ fecit Jesus, ut ex adjunctis patet.

Nam locus ab auctoritate est infirmissimus, secundum Boetium (1). Si autem ex ratione, hoc non congruit ejusfini; quia secundum Gregorium (Hom. xxvi in Evang. in princ.): « Fides non habet meritum ubi humana ratio præbet experimentum. » Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed *contra* est, quod dicitur (Tit. i, 19) de episcopo: *Amplectentem eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem; ut potens sit exhortari in doctrina sana; et eos qui contradicunt, arguere.*

CONCLUSIO. — Licet sacra doctrina, sicut aliæ scientiæ, ad sua principia probanda non argumentetur, contra tamen negantes illa procedit; vel ex concessis illos redarguendo; vel eorum apparentes rationes dissolvendo: ex principiis tamen ad conclusiones argumentatur.

Respondeo dicendum quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum; sicut Apostolus (I. Cor. xv) ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam (2). Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem sua principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia; argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ Scripturæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet ampliùs via ad probandum articulos fidei per rationes; sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium (3); manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maximè proprium hujus doctrinæ, eò quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur; et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ. Nam licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humanâ, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina. Cum enim

(1) Colligitur ex libro vi super Topica Ciceronis ubi proinde locum illum *artis expertem* à Cicerone dici notat.

(2) Illam *disputationis disciplinam* ad omnia genera questionum utilem esse, dicit August. De doctr. christ. lib. 11, cap. 51. Quin et necessariam esse urget, De Trinit. lib. xiv, cap. 4, ut

illud ipsum quod creditur contra impios defendatur, et piis opituletur ad salutem.

(3) Hinc etiam in concil. Later. sub Leone X, sess. 8, contra eos qui animam humanam esse mortalem astruebant, sic decernitur: *Cum verum vero minimè contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omninò falsam esse definimus.*

gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quòd naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit (II. Cor. x, 5) : *In captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est, quòd etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus (Act. xvii, 28) inducit verbum Arati, dicens : *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt : Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè et ex necessitate arguendo (1) : auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus (Epist. (2) ad Hieron. ep. xix, cap. 1, prop. fin.) : « Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissimè credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant, non ideò verum putem, quin ipsi ita senserunt (vel scripserunt) (3). »

ARTICULUS IX. — UTRUM SACRA SCRIPTURA DEBEAT UTI METAPHORIS (4).

De his etiam Sent. I in prologo, art. 5, ut et dist. 54, quæst. III, art. 1 et 2. Et Cont. gent. lib. III, cap. 150. Et super Boetium, De Trinit. art. 8 et quodlib. 4, quæst. I. Et Opsc. LX, cap. 11 ad fin.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias et repræsentationes, est proprium poeticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus premium promittitur (5) (Eccli. xxiv, 21) : *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt*. Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quantò aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tantò magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis. Quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Os. xii, 10) : *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

CONCLUSIO. — Sacra doctrina cum cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris et corporalibus similitudinibus divina exponi maximè conveniens est.

Respondeo dicendum quòd conveniens est sacrae Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet,

(1) Vel ex necessariis arguendo, id est quibus necessarium sit assentiri, nec ullo modo contradici possit.

(2) Ex qua idem refertur in decretis, dist. 9, cap. *Ego solis*.

(3) Articulus iste rectè in scientiis theologicis rationis usum clarè ac perfectè determinat, ac

mutuam relationem quæ debet esse inter fidem ac rationem notam benè facit.

(4) Articulus ille confutat judæos, qui Testamentum Vetus ubique in significatione vocum propria volunt exponere; et hinc justo Dei judicio, in pessimos immerguntur errores.

(5) Ex persona Sapientiæ dictum.

secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet (1). Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium. Et hoc est quod dicit Dionysius (De cœl. hier. cap. 2 circa med.): « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundum illud (Rom. 1, 14): *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur; ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum, quod poetica utitur metaphoris propter representationem; representatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius (loc. sup. cit.). sed remanet in sua veritate; ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem; et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur (Matth. vii, 6): *Nolite sanctum dare canibus* (2).

Ad tertium dicendum, quod, sicut docet Dionysius (De cœl. hier. cap. 2, paul. ante med.), magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maximè apud illos qui nihil aliud corporibus nobilium cogitare noverunt. Secundò, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quæ magis elongantur à Deo, veriores nobis faciunt æstimationem de Deo quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis.

ARTICULUS X. — UTRUM SACRA SCRIPTURA SUB UNA LITTERA HABEAT PLURES SENSUS (3).

De his etiam quodlibet 7, quæst. vi, art. 1, 2 et 3. Et De potentia, quæst. iv, art. 1, ut et Sent. iv, dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1 ad 3. Et ad Gal. iv, lect. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura sub una littera non habeat plures sensus; qui sunt: *historicus* (vel *litteralis*), *allegoricus*, *tropologicus* (sive *moralis*), et *anagogicus*. Multiplicitas enim sensuum in una scriptura parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura

(1) Hinc et sensu deficiente scientia deficit, Post. ar., lib. 1, text. 33, sive cap. 25.

(2) Sic enim *sanctum* Augustinus interpretatur veritatem; *canes* autem impugnatores veritatis, Be serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 31.

(3) Fide certum est Scripturam sacram sub una littera habere plures sensus; quia id ex variis, quæ in sacra Scriptura continentur, exemplis manifestissimum est.

debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub una littera plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro De utilit. cred. (cap. 3. circ. princ.), quòd Scriptura quæ *Testamentum vetus* vocatur, quadrifariam traditur; scilicet secundum *historiam* (1), secundum *ætiologiam*, secundum *analogiam*, secundum *allegoriam*. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omninò. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacræ Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus *parabolicus*, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed *contra* est, quod dicit Gregorius (Mor. lib. xx, cap. 1 circ. med.): Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium.

CONCLUSIO. — Cùm sacræ Scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una littera plures sensus habet; litteralem multiplicem, spiritualem triplicem; videlicet allegoricum, moralem et anagogicum.

Respondeo dicendum quòd auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et ideo, cùm in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quòd ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, quæ voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est *sensus historicus*, vel *litteralis*. Illa verò significatio, quæ res significatæ per voces iterum res alias significant, dicitur *sensus spiritualis* (2), qui superlitteralem fundatur, et cum supponit.— Illic autem sensus spiritualis trifariam dividitur. Sicut enim dicit Apostolus (Hebr. vii): Lex vetus figura est novæ legis; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius (Eccl. hierar. cap. 5, part. 1), est figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege, ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quòd ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis (3), est *sensus allegoricus*; secundum verò quòd ea quæ in Christo sunt facta vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est *sensus moralis*; prout verò significant ea quæ sunt in æterna gloria, est *sensus anagogicus* (4). Quia verò sensus litteralis est, quem auctor intendit; auctor autem sacræ Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, non est inconveniens, ut dicit Augustinus (Conf. lib. xii, cap. 18 et 19), si etiam secundum litteralem sensum in una littera sacræ Scripturæ plures sint sensus (5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multiplicatis; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita nulla confusio sequitur in sacra Scriptura; cùm om-

(1) Ex græco *ἱστορία* (inspectione), *ἀιτιολογία* (redditione causæ), *ἀναλογία* (proportione), *ἀλληγορία* (unius pro alio enuntiatione).

(2) Qui sensus *mysticus* appellari solet, quasi occultus et sub littera delitescens.

(3) B. Thomas non hic voluit universalem sensus allegorici descriptionem tradere, sed ita loentis est, quia sensus allegoricus frequentior est in Veteri Testamento quam in Novo. Quapropter sensus allegoricus dici potest, quando res corpo-

raliter gestæ vel gerendæ significant aliquid ad Christum vel ad Ecclesiam militantem pertinens.

(4) Hos quatuor sensus designare solent his versibus: *Littera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas, quò tendas anagogia.*

(5) Puta in illis verbis quæ potissimum urget: *In principio creavit Deus calum et terram*, cap. 18, 19, 20, 21, 24, 28, 51, 52, vel de Filio vel de initio temporis explicatis.

nes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus (Epist. XLVIII contra Vincent. Donat. circ. med.). Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ, quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa tria (historia, ætiologia, analogia) ad unum litteralem sensum pertinent. Nam *historia* est, ut ipse Augustinus exponit (loc. cit.), cùm simpliciter aliquid proponitur: *ætiologia* verò, cùm causa dicti assignatur, sicut cùm Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum (Matth. XIX). *Analogia* verò est, cùm veritas unius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem *allegoria* inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in lib. III suarum Sententiarum (1) solùm tres sensus; scilicet *historicum*, *allegoricum*, et *tropologicum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa figura; sed id quod est figuratum. Non enim cùm Scriptura nominat *Dei brachium*, est litteralis sensus quòd in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa. Ex quo patet quòd sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QUESTIO II.

DE DEO, AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est, Dei cognitionem tradere, et non solùm secundum quòd in se est, sed etiam secundum quòd est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis (art. 7) est manifestum, ad hujus doctrinæ expositionem intendentes: 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui (secundum quòd homo) via est nobis tendendi in Deum. — Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1° namque considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso. — Circa essentiam verò divinam: 1° considerandum est an Deus sit; 2° quomodo sit; vel potiùs quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent; scilicet de scientia, de voluntate, et potentia. — Circa primum queruntur tria: 1° Utrùm Deum esse sit per se notum. — 2° Utrùm sit demonstrabile. — 3° An Deus sit.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUM ESSE SIT PER SE NOTUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quest. 1, art. 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 10 et 11, et De verit. quest. X, art. 12, et De potent. quest. VII, art. 2 ad 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui (De fid. orth. lib. I, cap. 3): « Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta (3). » Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota, quæ, statim cognitis terminis, cognoscuntur; quod Philosophus attribuit primis demonstrationis princi-

(1) Seu in Prologo, libri primi de Sacramentis dei qui Sent. VII subnectitur, cap. 6 et 7.

(2) Propositio per se nota dicitur quæ ex solis propriis terminis est nota evidentiè certâ et in-

faillibili. Est ergo sensus tituli: utrùm hæc propositio, Deus est, sit per se nota, aut intuitivè evidens.

(3) Sive insita cognitio quòd Deus sit.

piis (Post. lib. 1, text. 6, sive cap. 2). Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quòd omne totum majus est suà parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen, *Deus*, statim habetur quòd *Deus* est; significatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non potest. Majus autem est quod est in re et intellectu, quàm quod est in intellectu tantùm. Unde cum intellectu hoc nomine, *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quòd sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quòd veritas sit. *Deus* autem est ipsa veritas (Joan. xiv, 6): *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo *Deus* esse est per se notum.

Sed *contra*. Nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum (Met. lib. iv, text. 9; Post. lib. 1, text. ult.), circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est *Deum* esse; secundùm illud (Psal. LII, 1): *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo *Deum* esse non est per se notum.

CONCLUSIO. — Cùm *Deus* sit suum esse, et quidnam sit nos lateat, hæc propositio, *Deus est*, per se nota secundùm se est, licet non quoad nos.

Respondeo dicendum quòd contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo secundùm se, et non quoad nos; alio modo secundùm se, et quoad nos (1). Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quòd prædicatum includitur in ratione subjecti; ut *Homo est animal*; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiiis, quorum termini sunt quædam communia quæ nullus ignorat; ut ens et non ens, totum et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota; non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideò contingit, ut dicit Boetius (Lib. de hebdomadibus) (2) quòd quædam sunt communes animi conceptiones, per se notæ apud sapientes tantùm; ut *incorporalia in loco non esse*. Dico ergo quòd hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subjecto. *Deus* enim est suum esse, ut infra patebit (quest. III, art. 4). Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis perse nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cognoscere *Deum* esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet *Deus* est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere *Deum* esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam verò voluptates; quidam autem aliquid aliud (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd fortè ille qui audit hoc nomen, *Deus*, non

(1) Ex cap. 2 libri primi Posteriorum, ubi dicuntur nobis notiora quæ incurrunt in sensus nostros; ut sunt singularia; sed absolutè ac simpliciter quæ longius ab illis remota sunt, ut sunt universalialia.

(2) Sive in libro: *An omne quod est sit bonum*, qui de hebdomadibus passim inscribi solet propter hoc initium libri: *Postulas ut ex hebdomadibus nostris*, etc.

(3) Ut suo loco 12 q. 1. referretur ac refelletur singulatim.

intelligit significari aliquid quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quòd quilibet intelligat hoc nomine, *Deus*, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest); non tamen propter hoc sequitur quòd intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quòd sit in re, nisi daretur quòd sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum à ponentibus Deum non esse (1).

Ad tertium dicendum, quòd veritatem esse in communi est per se notum sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUM ESSE SIT DEMONSTRABILE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 42, 43, 44. Et in quest. disput. de potent. quæst. VII, art. 5. Et Opusc. III, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia; quia demonstratio facit scire, fides autem est de non apparentibus, ut patet per Apostolum ad Hebræos XI. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quòd quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. 1, cap. 4). Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (Rom. 1, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (3). Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse. Primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

CONCLUSIO. — Deum esse, quamvis non à priori, à posteriori tamen demonstrari potest, ex aliquo ejus notiori nobis effectus.

Respondedo dicendum quòd duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid*; et hæc est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia* (4), et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant à causa, posito effectu, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse, secundum quòd non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur (Rom. 1) non sunt

(1) Argumentum quod hic sanctus Thomas refellit est argumentum ontologicum antè à sancto Anselmo et postea à Cartesio prolatum. Vid. sanct. Anselm. *Proslogium*, cap. 5, et *Monologium*, cap. 404 et Cartesii *Principia philosophiæ*.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem conuincas errorem quorundam (ut refert sanctus Thomas, Cont. gent. lib. 1, cap. 42), dicentium non posse à posteriori demonstrari Deum esse.

(3) Vid. Sap. XIII, Ps. CXXXV.

(4) Demonstratio *propter quid* dicitur demonstratio *à priori*; demonstratio *quia* dicitur demonstratio *à posteriori*. Deum esse demonstrari potest *à posteriori*, id est ab effectibus; sed *à priori* probari nequit, id est, Dei existentia non est veritas evidentiæ interna, apodictica, ut aiunt.

articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad *secundum* dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effecta loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse; et hoc maximè contingit in Deo quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur ad quaestionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quaest. xii, art. 1). Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen *Deus*.

Ad *tertium* dicendum, quod per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effecta manifesto nobis potest demonstrari causam esse (1), ut dictum est (in corp. art.). Et sic, ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse; licet per eos non perfectè possumus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quaest. 1, art. 1. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 15. Et Opusc. III, cap. 5. Et in quaest. disp. de verit. quaest. 1, art. 4 ad 7. Et quaest. IV de potent. art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine, *Deus*; scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit (3) per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit; quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea verò quae sunt à proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. III, 14) ex persona Dei: *Ego sum qui sum*.

CONCLUSIO. — Necesse est in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio; maxime ens, bonum, et optimum; primum gubernans per intellectum, et omnium ultimum finem, qui Deus est.

Respondeo dicendum quod Deum esse, quinque viis probari potest. — Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movet autem aliquid secundum quod est actu (4); movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia.

(1) Si ita proprius effectus est illius causae ut alterius esse non possit.

(2) Hinc habes quomodo per rationem interimas errorem a theorum dicentium nullum Deum esse.

(3) Juxta illud ex Philosopho, De partibus animalium, lib. III, cap. 4. *Ubi cumque fieri potest, melius est unum esse quam plurima.*

(4) Et videre est partim Phys. lib. III, text. 9, 41, 16, partim Phys. lib. VIII, text. 40.

impossibile est ergo quòd, secundùm idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quòd moveat seipsum. Omne ergo quòd movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quò movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Illic autem non est procedere in infinitum (1), quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quòd sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quòd est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur; et hoc omnes intelligunt *Deum*.—Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile quòd aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quòd in causis efficientibus procedatur in infinitum (2), quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive media sint plura, sive unum tantum. Remotà autem causà, removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens; et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes *Deum* nominant.—Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est. Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possible esse et non esse; cùm quædam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possible esse et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandòque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquandò nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quòd aliquid inciperet esse; et sic modò nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quòd procedatur in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis; sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto artic.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt *Deum*.—Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniantur (3). Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundùm quòd appropinquant diversimodè ad aliquid quod maximè est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens. Nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur (Metaph. lib. II, text. 4) (4). Quod autem dicitur maximè tale

(1) Ita expressè quoque, *Physic.*, lib. VI, text. 5, propè finem, cùm probatur sicut hic nihil moveri à seipso sed ab alio.

(2) Quando sunt causæ per se, non per accidens; juxta illud *Phys.* lib. II, text. 50. *Causa per se definita est: Causa per accidens indefinita quia et infinita uni accidunt.* Et et *Metaph.* lib. II, text. 5

(3) Similiter etiam ratiocinatur *Augustinus de Civit. Dei*, lib. VIII, cap. 6, ex inæqualitate perfectionis qua in rebus inter se comparatis quomodolibet invenitur: aut et *Anselmus*, cap. I sui *Monologii* probans non esse inæquales nisi per primam causam, etc.

(4) Ubi dicitur *verissimum id esse quod aliis est causa ut vera sint*; sicut et *ens maximè quod est aliis causa ut sint*, etc.

in aliquo genere est causa omnium quæ sunt illius generis ; sicut ignis , qui est maximè calidus , est causa omnium calidorum ; ut in eodem libro dicitur (ex eod.). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse , et bonitatis , et cujuslibet perfectionis ; et hoc dicimus *Deum*. — Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quòd aliqua quæ cognitione carent , scilicet corpora naturalia , operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quòd semper aut frequentius eodem modo operantur , ut consequantur id quòd est optimum (1). Unde patet quòd non à casu , sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem , non tendunt in finem , nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente , sicut sagitta à sagittante. Ergo est aliquid intelligens , à quo omnes res naturales ordinantur ad finem ; et hoc dicimus *Deum*.

Ad *primum* ergo dicendum , quòd sicut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11) : « Deus cùm sit summè bonus , nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis , nisi esset adeò omnipotens et bonus , ut benè faceret etiam de malo. » Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet , ut esse permittat mala , et ex eis eliciat bona.

Ad *secundum* dicendum , quòd , cùm natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis , necesse est ea quæ à natura fiunt , etiam in Deum reducere , sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt , oportet reducere in aliquam altiorem causam , quæ non sit ratio et voluntas humana ; quia hæc mutabilia sunt et defectibilia. Oportet autem omnia mobilia et deficere possibilis , reduci in aliquod primum principium immobile , et per se necessarium ; sicut ostensum est (in corp. art.).

QUÆSTIO III.

DE DEI SIMPLICITATE , IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Cognito de aliquo an sit , inquirendum restat quomodo sit , ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit , sed quid non sit ; non possumus considerare de Deo quomodo sit , sed potius quomodo non sit. — 1º Ergo considerandum est quomodo non sit. — 2º Quomodo à nobis cognoscatur. — 3º Quomodo nominetur. — Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit , removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt ; utpote compositionem , motum , et alia hujusmodi. — 1º Ergo inquiretur de simplicitate ipsius , per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes : 2º Inquiretur de perfectione ipsius. — 3º De infinitate ejus. — 4º De immutabilitate. — 5º De unitate. — Circa primum quærentur octo. — 1º Utrùm Deus sit corpus quasi compositionem habens ex partibus quantitatis. — 2º Utrùm sit in eo compositio formæ et materiæ. — 3º Utrùm sit in eo compositio quidditatis , sive essentiæ , vel naturæ , et subjecti. — 4º Utrùm sit in eo compositio quæ est ex essentiâ et esse. — 5º Utrùm sit in eo compositio generis et differentiæ. — 6º Utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis. — 7º Utrùm sit quocumque modo compositus vel totaliter simplex. — 8º Utrùm veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT CORPUS (2).

De his etiam Cont. gent. I, c. 20, ut et lib. II, c. 3, et lib. IV, c. 11. Et Opusc. III, c. 16 et 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo tri-

(1) Sic Boetius, De consol. lib. III, prosa 12 : Non tam certus naturæ ordo procederet, nisi unus esset qui quod nexuit contineret. Hoc quicquid est, Deum nomino, etc. Idem Athanas. Cont. gentes et Greg. Naz. orat. 34.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim anthropomorphitarum dicentium Deum esse corporeum, sive habere membra, ut homines.

nam dimensionem. Dicitur enim (Job, xi, 18): *Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terrâ mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit (Gen. i, 26): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Figura enim imago dicitur, secundum illud (Hebr. i, 3): *Cùm sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus;* id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim (Job xi, 4): *Si habes brachium ut Deus;* et (Psalm. xxxiii, 16, et cxvii, 16): *Oculi Domini super justos; et Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo; dicitur enim (Is. vi, 1): *Vidi Dominum sedentem;* et (Is. iii, 13): *Stat ad judicandum Dominus (1).* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis à quo, vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scriptura dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud (Psalm. xxxiii, 16): *Accedite ad eum, et illuminamini;* et ut à quo, secundum illud (Hier. xvii, 13): *Recedentes à te, in terra scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quòd dicitur (Joan. iv, 44): *Spiritus est Deus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum movens immotum, ac primum ens, et omnium nobilissimum, impossibile est corpus esse.

Respondeo dicendum absolutè Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest. — 1^o Quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem suprâ (quæst. ii, art. 3) quòd Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quòd Deus non est corpus. — 2^o Quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia (2). Licet enim in uno et eodem quod exit de potentia in actum, prior sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen prior est actus quàm potentia; quia quod est in potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. Ostensum est autem suprâ (quæst. præc. art. 3) quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentia. Omne autem corpus est in potentia; quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus. — 3^o Quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet, impossibile est autem aliquid corpus esse nobilissimum in entibus. Quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo. Corpus autem vivum non vivit in quantum corpus; quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut suprâ dictum est (quæst. i, art. 9), sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus cor-

(1) Sicut et Psalm. ix, 5; Psalm. xlvi, 9; Psalm. lxxix, 2, *sedens*; Psalm. lxxxii, 4; Amos, vii, 7; Amos. ix, 4, *stans* describitur.

(2) Quid intelligendum sit per actum et potentiam S. Thomas per varia exempla in commentariis Metaphysicorum (lib. ix) manifestat. Dicimus, inquit, in ligno esse imaginem Mercurii potentia et non actu, antequàm lignum sculpatur; sed si sculptum fuit, tunc dicitur esse in actu

imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars ejus. Pars enim, ut à mediætas, est in potentia, in quantum possibile est ut pars illa auferatur à toto per divisionem totius, sed diviso toto, jam erit pars illa in actu. Similiter sciens et non speculans, est potens considerari sine consideratione. Sed hoc scilicet speculari sive considerare est esse in actu.

poralum. Unde, cùm trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ quantitatem virtuales ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9): « Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentia; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia; in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus (1), sed secundum id quo homo excellit alia animalia: Unde (Gen. 1, 26) postquam dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subditur, *ut præsit piscibus maris, etc.* Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum. Unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre. Unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens*, propter suam immobilitatem et auctoritatem; et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad *quintum* dicendum, quòd ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur. Et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spirituales affectus.

ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SIT COMPOSITIO FORMÆ ET MATERIÆ (2).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 42 et 26. Et Opusc. III, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materia et forma; quia anima est forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducitur enim (Hebr. x, 38) ex persona Dei: *Justus autem meus ex fide vivit; quòd si subtraxerit se (3), non placebit animæ meæ.* Ergo Deus est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, ira, gaudium et hujusmodi, sunt passiones conjuncti, ut dicitur (De an. lib. II, text. 42, 44 et 45). Sed hujusmodi attribuuntur Deo in Scriptura. Dicitur enim (Psal. cv, 40): *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo Deus ex materia et forma est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum; non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materia et forma.

Sed *contra*. Omne compositum ex materia et forma est corpus (4); quantitas enim dimensiva est quæ primò inhæret materiæ. Sed Deus non est

(1) Ut explicabant Audiani apud Epiphanium heresi 70, § 2.

(2) Ex articulo habes quomodo interimas hereses agarencorum dicentium Deum habere animam alterius substantiæ minoris essentia.

3, textus 70 ex Hieronim. 2, vers. 5, ubi Vulgata

legit, *Non erit recta anima ejus in semetipso.*

(4) Non omnes hoc concedunt, sed fuerunt qui ponebant aliquid corpus simplex, utpote celeste, carens materiâ et formâ; quidam verò existimaverunt aliquid posse esse compositum ex materia et forma, et tamen non esse corpus; ejusmodi

corpus, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est compositus ex materia et forma.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit actus purus, primum bonum et optimum, et primum agens simpliciter, non est aliqua materia in ipso.

Respondeo dicendum quòd impossibile est in Deo esse materiam. 1^o Quidem, quia materia est id quod est in potentia (1). Ostensum est autem (quæst. II, art. 3) quòd Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma. 2^o Quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quòd sit bonum per participationem, secundùm quòd materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quòd Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quòd Deus sit compositus ex materia et forma. 3^o Quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundùm quòd aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quòd sit agens. Quod igitur primum est et per se agens, oportet quòd sit primò et per se forma. Deus autem est primum agens, cùm sit prima causa efficiens, ut ostensum est (quæst. II, art. 3) (2). Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materia et forma.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima attribuitur Deo per similitudinem actûs: quòd enim volumus aliquid, ex anima nostra est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei, quod est placitum voluntati ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira et huiusmodi attribuantur Deo secundùm similitudinem effectûs; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd formæ quæ sunt receptibiles in materia, individuuantur per materiam, quæ non potest esse in alio, cùm sit primum subjectum substans; forma verò quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest à pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quòd non potest recipi in alio; et huiusmodi forma est Deus. Unde non sequitur quòd habeat materiam.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT IDEM DEUS QUOD SUA ESSENTIA VEL NATURA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 21 et 43. Et Opusc. III, cap. 40.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit idem Deus quod sua essentia vel natura. Nihil enim est in seipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quòd Deus non sit idem quod sua essentia vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ; quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura;

qui composita putabant esse angelos; idèò sanctus Thomas non fuit contentus ostendisse quòd Deus non sit corpus.

(1) Materia est illud ex quo res fiunt, ac proinde in ordine entis nihil aliud est quàm pura potentia versatilis in omnes entium naturalium modos. Per formam materia fit ens actu et quelibet res in sua specie constituitur. Quapropter forma generalissimè sumpta est id, quod dat esse, ut dicit D. Thomas, opusc. 51, seu id quod res est id, quod est. Dicitur etiam *actus*, eo quod constituat et determinat rem ad aliquem certum esseendi mo-

dum, sicut materia dicitur *potentia*, eo quod sit de se indifferens ad omnes esseendi modos.

(2) Cùm probatum est ex ratione causæ efficientis quòd sit.

(3) Hic quæritur utrùm Deus careat compositione substantiali ex natura et supposito. Hinc habes quomodo interimas errorem in fide Gilberti cognomine Porretani negantis quòd Deus esset veritas vel deitas, propriè loquendo, sed interpretantis, Deus est veritas, id est, verus. Qui meritò fuit damnatus in concilio Remensi contra illum congregato (Vid. S. Bernard. serm. 89 sup. Cant. cantic.).

non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua deitas.

Sed *contra*. De Deo dicitur quòd est vita, et non solùm quòd est vivens, ut patet (Joan. xiv, 6) : *Ego sum via, veritas, et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa deitas.

CONCLUSIO. — Cùm Deus non sit ex materia et forma compositus, idem est quod sua essentia et natura.

Respondeo dicendum quòd Deus (1) est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quòd in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quòd differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantùm illa quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hæc carnes et hæc ossa; aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hæc carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hæc non est totaliter idem homo et humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definitiva habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualement, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quòd ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura (2). Et sic, cùm Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est (art. præc.), oportet quòd Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus. Et ideò de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam; quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd effectus Dei imitantur ipsum non perfectè, sed secundùm quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quòd id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accidit in eis compositio, ex quâ provenit quòd in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEO SIT IDEM ESSENTIA ET ESSE (3).

De his etiam 1, dist. 8, quæst. 1, art. 1. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 22 et 23, ut et lib. II, cap. 32 Et lib. IV, cap. 11, text. 4, et De potent. quæst. VII, art. 2, et quodl. 3, quæst. III, et Opusc. II, cap. 11, 12, 109.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit idem essentia et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla

(1) Per Deum sic intelligitur qui veram habet deitatem, sive is sit Pater, sive Filius, sive Spiritus sanctus.

(2) Intrinsecè scilicet per aliquid superadditum quod petatur ex principis rei. Sed extrinsecè tamen differt, puta per ipsum esse quod naturæ advenit ab extrinseca causa: Deus autem nec intrinsecè nec extrinsecè differt, quia per essen-

tiam habet esse. Unde in eo solo verè natura de supposito prædicatur, ut supponitur ex hoc loco, 3^a part. quæst. XVII, art. 1. Sed in angelis quodammodo tantùm ac secundùm quid, ut hinc inferri potest.

(3) *Esse* hic sumitur pro existentia. Ex articulo babes quomodo per rationem demonstrares meritò dictum fuisse à Deo (Ex. 111): *Ego sum qui sum*.

fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quòd Deus sit ens commune, prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum, secundum illud (Sap. xiv, 21) : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*. Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est (quæst. II, art. 2 ad 3). Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus; sive quidditas vel natura.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. VII, non longè à princ.): « Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. » Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

CONCLUSIO. — Deus, cum sit primum efficiens, ac actus purus, et ens simpliciter primum, essentiam indistinctam ab esse habet.

Respondeo dicendum quòd Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.), sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest. 1º Quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum: vel à principiis essentiæ, sicut accidentia propria consequentia speciem; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei: vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quòd esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quòd esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit ad hoc quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quòd illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. 2º Quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quòd ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra (quæst. II, art. 3), sequitur quòd non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. 3º Quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum (1) per participationem; ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem: Deus autem est sua essentia, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quòd non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quòd sibi fiat additio: sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione, est esse divinum; secundo modo esse sine additione, est esse commune (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd esse dupliciter dicitur: Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, nec ejus essentiam, sed

(1) Ut ferrum candens et similia.

(2) Quasi nimirum *sine additione* ens tum dicitur negativè; quia non in esse perfecto et completo

consideratur quale habere potest. Esse autem divinum *sine additione* dicitur positivè, quia omnino perfectum est, nec ei potest quidquam addi.

solum secundo modo. Scimus enim quod hæc propositio quam formamus de deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est (quæst. II, art. 2).

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS SIT IN GENERE ALIQUO.

De his etiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 2, et dist. 49, quæst. IV, art. 2. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 47 et 25. Et De potent. quæst. VII, art. 5. Et Opusc. II, cap. 42. Et Opusc. XLII, cap. 5 et 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maximè convenit deo Ergo deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis; sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem (1) (Metaph. lib. X). Ergo deus est in genere substantiæ.

Sed *contra*. Genus est prius secundum intellectum (2) eo quod in genere continetur. Sed nihil est prius deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo deus non est in aliquo genere.

CONCLUSIO. — Cum deus sit actus purus, neque in eo esse ab essentia distinguitur, ac cujuscumque generis principium sit, in nullo directè vel reductivè genere est.

Respondeo dicendum quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et propriè, sicut species quæ sub genere continentur; alio modo per reductionem, sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducitur ad genus sui habitus (3). Neutro autem modo deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest. *Primò* quidem, quia species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id à quo sumitur differentia constituens speciem, se habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal enim sumitur à natura sensitiva per modum concretionis (4); hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet; rationale verò sumitur à natura intellectiva, quia rationale est quod naturam intellectivam habet (5). Intellectivum autem comparatur ad sensitivum, sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tanquam species. *Secundò*, quia cum esse dei sit ejus essentia, ut ostensum est (art. præc.); si deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens. Nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus (Metaph. lib. III, text. 10) quod ens non potest esse genus alicujus. Omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quæ esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquatur quod deus non sit in genere. *Tertiò*, quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse. Non enim idem est esse hominis et equi (6); nec hujus hominis et illius hominis. Et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In deo autem non differunt, ut ostensum est (art. præc.). Unde manifestum est quod deus

(1) Sic designatur per antonomosiam Averroës.

(2) Seu rationem vel conceptum.

(3) Largè habitum usurpando prout quamlibet rei affectionem comprehendit; non strictè tantum, ut est prima species qualitatis.

(4) Hoc est considerata in concreto.

(5) Non simpliciter tantum sed cum discursu,

si strictè ac propriè sumatur, ut hic: Unde non ut ratio adæquata intellectivum assignatur, sed ut ad illam præsuppositionem ac pertinet.

(6) Alià utrobique acceptione; nempe non idem esse specificum hic, et mox non idem esse individuale.

non est in genere sicut species. Ex hoc patet quòd non habet genus, neque differentias (1), neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere et differentia; demonstrationis autem medium est definitio. — Quòd autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quòd principium quod reducitur ad aliquod genus, non se extendit ultra genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ; et unitas, quantitatis discretæ (2). Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur (quæst. XLIV, art. 1). Unde non continetur in aliquo genere, sicut principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantiæ nomen non significat hoc solum quod est per se esse; quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est (in corp. art.), sed significat essentiam cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia. Et sic patet quòd Deus non est in genere substantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de mensura proportionata. Hanc enim oportet esse homogeneam (3) mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui. Dicitur tamen mensura omnium, ex eo quòd unumquodque tantum habet de esse quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN DEO SINT ALIQUA ACCIDENTIA.

De hisetiam I, dist. 8, quæst. IV, art. 5. Et Cent. gent. lib. I, cap. 25 et 51. Et De potent. quæst. VII, art. 4. Et Opusc. III, cap. 45, 25, 57, 65 et 66.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint aliqua accidentia. Substantia enim nulli est accidens, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 27 et 30). Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur quòd calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed *contra*. Omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum; quia « forma simplex non potest esse subjectum, » ut dicit Boetius (De Trinit. ant. med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit actus purus, ac ipsum esse, primumque eus, ac prima causa, in eo nullum accidens esse potest.

Respondeo dicendum quòd secundum præmissa manifestè apparet quòd in Deo accidens esse non potest. *Primò* quidem, quia subjectum comparatur ad accidens, sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu: esse autem in potentia, omninò removetur à Deo, ut ex prædictis patet (quæst. II, art. 3). *Secundò*, quia Deus est suum esse. Nam, ut Boetius dicit (Lib. de hebd.), licet id quod est, aliquid aliud possit habere adjunctum; tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quàm calidum, ut albedinem; sed ipse calor nihil habet præter calorem. *Tertiò*, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cùm Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se (4) in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens

(1) Quas et Cyrillus rursus à natura Dei removet, lib. XXXI Thesauri; quia *omne id quod recipit differentiam (inquit) est compositum, Deus autem omninò simplex.*

(2) Ita vocatæ quia partes illius à se invicem disjunctæ sunt, nec termino communi copulantur.

(3) Vel ejusdem generis et naturæ cum illo, juxta vim græcæ vocis.

(4) Sic dicuntur quia per se consequuntur subjectum, vel secundum aliquem modum dicendi per se immediate illi conveniunt; ex *Poster. lib. I, cap. 4, text. 8.*

hominis; quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus et sapientia non univocè (2) dicuntur de Deo et de nobis, ut infra patebit (quæst. xiii, art. 5). Unde non sequitur quod sint accidentia in Deo, sicut in nobis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ, sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse (3).

ARTICULUS VII. — UTRUM DEUS SIT OMNINO SIMPLEX (4).

De his etiam 1, dist. 8, quæst. iv, art. 1. Et Cont. gent. lib. 1, cap. 16, 18, 19. Et De potent. quæst. vii, art. 4. Et Opusc. iii, cap. 9 et 25, et De causis, lect. 21.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omninò simplex. Ea enim quæ sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo ente sunt omnia entia; et à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt à Deo, nihil est omninò simplex. Ergo nec Deus.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus; sicut corpora mixta elementis, et animalia plantis. Ergo non est dicendum quod Deus sit omninò simplex.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. iv, cap. 6 et 7) quod «Deus verè et summè simplex est.»

CONCLUSIO. — Cum Deus sit primum ens, prima causa, actus purus, et ipsum esse, omni prorsus simplicitate gaudet.

Respondeo dicendum quod Deum esse omninò simplicem, multipliciter potest esse manifestum. *Primò* quidem per supradicta (art. præc.). Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse; neque in eo sit compositio generis et differentiæ, neque subjecti et accidentis; manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omninò simplex. *Secundò*, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis. Deus autem est primum ens, ut suprà ostensum (quæst. ii, art. 3). *Tertiò*, quia omne compositum causam habet. Quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa. Deus autem non habet causam, ut suprà ostensum est (quæst. ii, art. 3) cum sit prima causa efficiens. *Quartò*, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum. Quod in Deo non est (5); quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius. *Quintò*, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes.

(1) Etsi nullum sit in Deo accidens prædicamenti, ut vocant, quod in eo inhaeret: de ipso tamen aliquod accidens prædicabile dici potest; nimirum per externam prædicationem et ratione mutationis non Deo, sed in creatura factæ; sic in tempore dicitur Dominus et Creator.

(2) Univoca dicuntur ab Aristotele: quorum nomen commune est, et essentia per nomen significata simpliciter eadem; sic Petrus et Joannes sunt univoca respectu hominis.

(3) Confer Sum. cont. Gentes, lib. 1, cap. 25.

(4) Est de fide. Hanc doctrinam definit Innocent. III in concil. generali Latran. iv, cap. Firmiter, ita dicens: *Tres quidem personæ, sed una essentia, substantia seu natura simplex omninò.*

(5) Vel transpositis verbis: *In omni composito oportet esse potentiam et actum; quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes in potentia respectu totius: quod in Deo non est.*

In totis verò similium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et pars aquæ est aqua, aliquid tamen dicitur de toto, quod non convenit alicui partium; non enim si tota aquæ est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quod scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsa forma nihil est alienum. Unde, cum Deus sit ipsa forma vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius (De Trin. lib. vii) dicens: « Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur. »

Ad *primum* dicendum, quod ea quæ sunt à Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati, quod sit aliquo modo compositum, quia ad minus, esse ejus est aliud quam quod quid est (1), ut infra patebit (quæst. iv, art. 3, arg. 3).

Ad *secundum* dicendum, quod apud nos composita sunt meliora simplicibus; quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, sed in multis. Sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur (quæst. iv, art. 1, et quæst. vi, art. 2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM DEUS IN COMPOSITIONEM ALIORUM VENIAT (2).

De his etiam I, dist. 8, quæst. III, art. 2. Et Cont. gent. lib. I, cap. 17, 27, 28. Et De verit. quæst. XXI, art. 6. Et De malo, quæst. XVI, art. 11. Et Opusc. II, cap. 12, 18, 24.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius (Cœl. hier. cap. 4, à princ.): « Esse omnium est, quæ esse super esse est, Deitas; » sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma; dicit enim Augustinus (Lib. de verbis Domini, serm. xxxiii) quod Verbum Dei, quod est Deus, « est forma quædam non formata. » Sed forma est pars compositi. Ergo Deus est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt; et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omnino simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2, parim à princ.) quod « neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communicatio. » — Præterea, dicitur (De causis, prop. 20) (3) quod causa prima regit omnes res, præterquam quod commisceatur eis.

CONCLUSIO. — Deus prima causa efficiens, ac primum simpliciter ens et agens cum sit, impossibile est in alicujus compositionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma seu materia, ut quidam falsò existimaverunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim

(1) Essentia realiter differt ab existentia in creaturis (Conf. Sum. cont. gent. lib. II, cap. 32).

(2) Articulus est 4^o contra Marcum Varronem qui (test. Aug. de Civit. lib. VII, cap. 6) posuit quod Deus esset anima mundi; 2^o contra Almarianos qui contendunt Deum esse principium formale omnium rerum et quorum dogma perversissimum à concilio Lateran. IV damnatum fuit; 3^o contra Davidem de Dinando, qui stultissime

asseruit Deum esse materiam primam; 4^o contra philosophos recentiores qui pantheismum admittunt.

(3) Inter opera Philosophi post 12 libros Metaph. in antiquis exemplaribus: Non ejus tamen hoc opus est, sed, ut notat sanctus Thomas, videtur ab aliquo philosophorum arabum excerptum ex libro Procli Platonis cui titulus est: *Elementa theologica*.

posuerunt quòd Deus esset anima mundi; ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. vii, cap. 6), et ad hoc etiam reducitur, quòd quidam dixerunt Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire; nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale. *Primò* quidem, quia suprâ diximus (quæst. ii, art. 3), Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia verò cum causa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentia, illud verò in actu. *Secundò*, quia cum Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere (1). Quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum; non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi. *Tertiò*, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus; neque etiam materia et forma quæ sunt primæ partes compositorum. Nam materia est in potentia; potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet (quæst. iii, art. 1). Forma autem, quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem (quæst. ii, art. 3) quòd Deus est primum ens simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd deitas dicitur esse omnium effectivè et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum est forma exemplaris; non autem forma quæ est pars compositi.

Ad *tertium* dicendum, quòd simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est: homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis; unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde, secundum Philosophum (Met. lib. x, text. 24 et 25), « diversum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt. » Unde, si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa seipsis; unde non sequitur quòd sint idem.

QUÆSTIO IV.

DE DEI PERFECTIONE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quòd perfectum est, sic dicitur bonum: Primò agendum est de perfectione divinæ; secundò de ejus bonitate. Circa primum quærentur tria. 1º Utrum Deus sit perfectus. — 2º Utrum Deus sit universaliter perfectus; id est, omnium in se perfectiones habens. — 3º Utrum creaturæ similes Deo dici possint.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT PERFECTUS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. i, cap. 28. Et De verit. quæst. ii, art. 5 et 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse perfectum non conveniat

(1) Quatenus primò agit ut causa prima, et quatenus agit per se ut independens.

(2) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis asserentis: quòd in

Deo bonitas, sanctitas et aliæ perfectiones non dicuntur aiquid positivè, sed tantum dicuntur per remotionem aut negativè.

Deo. Perfectum enim dicitur, quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta. Semen enim est principium animalium et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra (quæst. præc. art. 4) quòd essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Matth. v, 48) : *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est.*

CONCLUSIO. — Deus cum sit activum principium, perfectissimum esse oportet.

Respondeo dicendum, quòd, sicut Philosophus narrat (Met. lib. xii, text. 40), quidam antiqui philosophi, scilicet pythagorici et Speusippus (1), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quòd primum principium materiale sit maximè in potentia, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens in quantum hujusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quòd est in actu. Nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Gregorius (Mor. lib. v, cap. 29) : « Balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus. » Quod enim *factum* non est, *perfectum* propriè dici non potest. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transsumitur hoc nomen, *perfectum*, ad significandum omne illud cui non deest esse in actu; sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad *secundum* dicendum, quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab aliquo perfecto. Nam semen, licèt sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur (2). Oportet enim ante id quod est in potentia, esse aliquid in actu; cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

(1) Speusippus, non Leucippus ut in editione Cæjet. et aliis. Vid. *Speusippi de primis rerum principiiis placita qualia fuisse videntur ex Aristotele* (Dissert. auctor. Ravaisson).

(2) Pythagoricis ac Speusippo non, ut Platoni, placuerat primum omnium principium bonum

ipsum, bonum per se esse et in gratiam eorum systematis, à plantis et animalibus exemplum sumebant, quibus semina, unde initium habent, pulchri bouique eausè sunt. Quod impugnat Aristoteles (Met. lib. xii, cap. 7).

ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SINT PERFECTIONES OMNIUM RERUM.

De his etiam Sent. III, dist. 2, art. 2 et 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 28 et 51, et lib. II, cap. 2, et Opusc. III, cap. 21, 22, 28, 53.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc. art. 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ. Unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ autem, quibus dividitur genus et constituuntur species, sunt oppositæ. Cùm ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quòd non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quàm ens, et sapiens quàm vivens. Ergo et vivere est perfectius quàm esse, et sapere quàm vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ et sapientiæ, et alias hujusmodi perfectiones.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5) quòd « Deus in una essentia omnia præhabet (1). »

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit prima causa effectiva omnium, et ipsum esse per se subsistens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.

Respondeo dicendum quòd in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator (Met. lib. v, text. 21). Et hoc quidem ex duobus considerari potest. *Primò* quidem, quia quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum (2), ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum (3), sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quòd effectus præexistit virtute in causa agente. Præexistere autem in virtute causæ agentis non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licèt præexistere in potentia causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quòd materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens verò, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Ethanc rationem tangit Dionysius (De div. nom. cap. 5, à med. lect. 1), dicens de Deo, quòd « non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa (4). » — *Secundò* verò ex hoc quod supra ostensum est (quæst. III, art. 4), quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quòd totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quòd si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideò est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cùm Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quòd aliquo modo esse habent. Unde sequitur quòd nullius rei perfectio Deo desit. Ethanc etiam rationem tangit Dionysius (De div. nom. cap. 5, à med. lect. 1),

(1) Omnium rerum perfectiones simpliciter simplices sunt in Deo formaliter, aliæ verò sunt in illo eminenter.

(2) Agens univocum et illius effectus sunt ejusdem naturæ.

(3) Agens æquivoquum largè sumptum et illius

effectus habent tantum inter se quamdam proportionem.

(4) Sive, non ita unam entitatem continet ut aliam non contineat: vel non ita est hoc ens particulare, ut non sit aliud eius quodlibet.

dicens « quòd Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptè totum in se ipso uniformiter esse præaccipit. » Et postea subdit quòd « ipse est esse subsistentibus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut sol, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5, à med. lect. 1) « sensibilium substantias et qualitates multas et differentes, ipse unus existens et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter præaccipit; ita multò magis in causa omnium necesse est præexistere omnia secundùm naturalem unionem. Et sic quæ sunt diversa et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in eodem cap. idem Dionysius dicit, licèt ipsum esse sit perfectius quàm ipsa vita, et ipsa vita quàm ipsa sapientia, si considerentur secundùm quòd distinguuntur ratione; tamen vivens est perfectius quàm ens tantùm; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens et vivens. Licèt igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet quòd illud quod participat esse, participet ipsum secundùm omnem modum essendi, tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUA CREATURA POSSIT ESSE SIMILIS DEO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 29, et lib. II, cap. 2, et De verit. quæst. II, art. 42, et De potent. quæst. VII, art. 7.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim (Psal. LXXXV, 8) : *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè. Multò ergo minùs aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo. Non enim dicimus quòd dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo; cum Deus non sit in genere, ut suprâ ostensum est (quæst. III, art. 5). Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in forma. Sed nihil convenit cum Deo in forma; nullius enim rei essentia est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur (Isa. XL, 48) : *Cui similem fecistis Deum?*

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* et (I. Joan. III, 2) : *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit universale agens et principium totius esse, non contentum in aliqua specie, vel genere; creaturæ ei similes sunt non secundùm eandem specificam aut genericam rationem, sed secundùm aliqualem analogiam.

Respondeo dicendum quòd cùm similitudo attendatur secundùm convenientiam vel communicationem in forma; multiplex est similitudo, secundùm multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem forma secundùm eandem rationem et secundùm eundem modum; et hæc non solùm dicuntur similia, sed æqualia

(1) Ex articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè fuisse à concilio generali sub Innocentio III dictum sic : *Inter creatorem et*

creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos major sit dissimilitudo notanda.

in sua similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens, agit autem unumquodque secundum suam formam; necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma (1) secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei; sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis (2). Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis; non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam; sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9): cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. «Eadem enim sunt similia Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari qui non perfectè imitabilis est. Dissimilia verò, secundum quod deficiunt à sua causa;» non solum secundum intentionem et remissionem, sicut minus album deficit à magis albo; sed quia non est convenientia, nec secundum speciem, nec secundum genus.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus et principium omnium generum.

Ad *tertium* dicendum, quod non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma, secundum eandem rationem generis aut speciei; sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad *quartum* dicendum, quod licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 9), in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo; non autem in causa et causato. Dicimus enim quod imago sit similis homini, sed non è converso. Et similiter dici potest quod aliquo modo creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ (3).

(1) Vel transpositis verbis, *inter faciens et factum erit similitudo in forma, sive secundum formam.*

(2) Nempe *corporis* tantum quod est genus ad solem et ad ejus effectus; immediatum quidem et proximum respectu aliorum (scilicet metal-

lorum), sed mediatum et remotum respectu aliorum (scilicet viventium).

(3) Ad hujus articuli doctrinam pertinent ea quæ beatus Thomas habet, Cont. gent. lib. III, cap. 49 et 20, ubi egregie declarat omnia ad hoc nisi et ut assimilantur Deo, et ut imitentur ejus bonitatem.

QUÆSTIO V.

DE BONO IN COMMUNI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi. Secundò de bonitate Dei. Circa primum quærentur sex : 1° Utrùm bonum et ens sint idem secundùm rem. — 2° Supposito quòd differant ratione tantùm, quid sit prius secundùm rationem; utrùm bonum vel ens. — 3° Supposito quòd ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum. — 4° Ad quam causam ratio boni reducatur. — 5° Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine. — 6° Quomodo dividatur bonum in honestum, utile, et delectabile.

ARTICULUS I. — UTRUM BONUM DIFFERAT SECUNDUM REM AB ENTE (1).

De his etiã Sent. 1, dist. 8, art. 5, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum differat secundùm rem ab ente. Dicit enim Boetius (Lib. de hebd. circ. med.): « Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt. » Ergo bonum et ens differunt secundùm rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed « bonum dicitur per informationem entis, » ut habetur in comment. lib. de Causis (propos. 21 et 22). Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minùs. Ens autem non suscipit magis et minùs. Ergo bonum differt secundùm rem ab ente.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de doctrina christiana, lib. 1, cap. 32), quòd « inquantum sumus, boni sumus. »

CONCLUSIO. — Bonum et ens idem sunt secundùm rem, distincta tamen ab invicem secundùm rationem. Bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

Respondeo dicendum quòd bonum et ens sunt idem secundùm rem; sed differunt secundùm rationem tantùm. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quòd sit aliquid appetibile. Unde Philosophus (Ethic. lib. 1, cap. 1) dicit, quòd « bonum est quod omnia appetunt. » Manifestum est autem quòd unumquodque est appetibile secundùm quòd est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum autem unumquodque est perfectum, inquantum est in actu. Unde manifestum est quòd intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4, et quæst. IV, art. 1 ad 3). Unde manifestum est quòd bonum et ens sunt idem secundùm rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt bonum et ens sint idem secundùm rem; quia tamen differunt secundùm rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè esse in actu, actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundùm hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundùm quòd primò discernitur ab eo quod est in potentia tantùm. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundùm quid; sicut esse album significat esse secundùm quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter; cùm adveniat rei jam præ-existenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimò per-

(1) In hoc articulo beatus Thomas docet bonum et ens idem esse secundùm rem et differre secundùm rationem.

(2) Bonum sic definiri posset: Ens ipsum, prout dicit ordinem conformitatis ad voluntatem, præcipuè diviniam.

fectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid; id est, inquantum est ens. Secundum verò ultimum actum (1) dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius (loc. cit. in arg.) quòd in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt (2); referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum; et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum, quòd bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium, quòd bonum dicitur secundum magis et minus secundum actum supervenientem; puta secundum scientiam, vel virtutem.

ARTICULUS II. — UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM ENS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 18, quæst. 1, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 20, et De verit. quæst. XX, art. 5, et in Dionys. De div. nom. cap. 5, col. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primò ponit bonum quam ens, ut patet (De div. nom. cap. 3, in princ. lect. 1). Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem, quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5), « bonum se extendit ad existentia et non existentia, ens verò ad existentia tantum. » Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius est prius secundum rationem. Sed bonum videtur esse universalius quam ens; quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim (Matth. xxvi, 24) de Juda: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita et sapientia et multa hujusmodi; et sic videtur quòd esse sit quoddam particulare appetibile; et bonum, universale (4). Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem.

Sed contra est, quod dicitur (Lib. de causis, proposit. 4) quòd « prima rerum creaturarum est esse. »

CONCLUSIO. — Ens, cum prius cadat in conceptione intellectus quam bonum, ipso etiam prius est secundum rationem.

Respondeo dicendum quòd ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in conceptione

(1) Per ultimum actum hic designantur perfectiones accidentales.

(2) Porro ex hypothesi tantum Boetius loquitur; supponendo scilicet per aliquam abstractionem quòd à supremo bono non defluerint, ut videre est ibi.

(3) Beatus Thomas ostendit qualiter ens sit prius quam bonum secundum rationem, quia scilicet in conceptione intellectus prius occurrit ratio entis quam boni.

(4) Supple ad planiorem constructionem, *et bonum sit aliquod appetibile universale.*

intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur (Met. lib. ix, cap. 20). Unde ens est proprium objectum intellectus; et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dionysius (1) (De div. nom. cap. 1 et 3, lect. 1) determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est; quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, est prius quam ens, sicut finis quam forma. Et hac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum, quia secundum platonicos, qui materiam à privatione non distinguunt, dicebant materiam esse non ens; ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis. Nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideo dicit Dionysius (loc. cit. in 2 arg.) quod « bonum extenditur ad non existentia. »

Unde patet solutio ad *secundum*. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus, non ea quæ omnino non sunt, sed ea quæ sunt in potentia, et non in actu, quia bonum habet rationem finis; in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris, cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad *tertium* dicendum, quod non esse non est secundum se appetibile, sed per accidens; in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod quidem malum auferitur per non esse; ablatio verò mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse verò per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad *quartum* dicendum, quod vita et sapientia et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE ENS SIT BONUM (2).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 37, 39 et 40, et lib. III, cap. 20, et De verit. quest. XXI, art. 2 et art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst.). Ea verò quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens. Non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum (Isaiæ, v, 20): *Væ qui dicitis malum, bonum; et bonum, malum*. Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

(1) Sanctus doctor antiquorum sæculus videtur versionem, qualem exponit Dionysius Carthesianus: alioquin aliæ versiones non hoc continent quod bonum sit primum inter Dei nomina, sed quod nomen boni sit perfectum.

(2) Doctrina illius articuli ad fidem pertinet contra manichæos et enkratitos qui creaturas materiales ad malum principium referebant.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni. Non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. III, text. 3), quod « in mathematicis non est bonum. » Sed mathematica sunt quædam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed *contra*. Omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed *omnis creatura Dei est bona*, ut dicitur (I. Tim. IV) (1). Deus verò est maximè bonus. Ergo omne ens est bonum.

CONCLUSIO. — Omne ens, in quantum ens, est bonum.

Respondeo dicendum quòd omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est. Perfectum verò habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet (art. 1). Unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantia, quantitas, et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam. Sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in qualunque natura sit. Unde bonum non contrahit ens.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis (2); et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad *tertium* dicendum, quòd materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum platonicos dici possit quòd materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono; scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non convenit sibi quòd sit appetibile, sed quòd appetat.

Ad *quartum* dicendum, quòd mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum; scilicet ipsum esse eorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur à motu et à materia (3), et sic abstrahuntur à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens, quòd in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni; cum ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut supra dictum est (art. præc.).

ARTICULUS IV. — UTRUM BONUM HABEAT RATIONEM CAUSÆ FINALIS (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 38, art. 3, et Cont. gent. lib. I, cap. 40, ut et lib. III, cap. 16, 17, 19, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1 et 4), « bonum laudatur ut pulchrum. » Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii acci-

(1) Contra jam tum nascentes hæreticos, qui quorundam ciborum abstinentiam non ex religione, ut christiani, sed ex prava opinione inducebant.

(2) Quod natura est habere.

(3) Necnon ab esse: si enim ea de quibus

tractat mathematicus spectantur secundum esse quod habent in rebus, bona sunt.

(4) Hujus articuli sensus est quòd bonum sit illud per quod res aliqua constituitur in ratione causæ finalis: potens scilicet causam efficientem movere illo modo qui est proprius causæ finali.

pitur (loc. cit.); quibus dicit, quòd bonum est ex quo omnia subsistunt et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus (De doctr. lib. 1, cap. 31) quòd « quia Deus bonus est, nos sumus. » Sed ex Deo sumus, sicut ex causa efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Phys. lib. 11, text. 31) : « quòd illud *cujus causâ est* (1), est sicut finis et bonum aliorum. » Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

CONCLUSIO. — Bonum, cùm rationem appetibilis habeat, finalis quoque causæ rationem habere oportet.

Respondeo dicendum quòd cùm bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quòd bonum rationem finis importat. Sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis, et rationem causæ formalis. Videmus enim quòd id quod est primum in causando (2), ultimum est in causato; ignis enim prius calefacit quàm formam ignis inducat; cùm tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem 1° invenitur bonum et finis, qui movet efficientem; 2° actio efficientis movens ad formam; 3° advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quòd primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in eo virtus effectiva, secundùm quòd est perfectum in esse; quia unumquodque tunc perfectum est, quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus (Meteor. l. iv, et De an. text. 34); tertio consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem; quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt. Nam bonum propriè respicit appetitum (3): est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis; nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quæ visa placent; unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam; pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum dicitur diffusivum sui eo modo quo finis dicitur movere (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem; quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem, ut objectum proprium. Et sic quod dicitur: « Quia Deus est bonus, nos sumus, » refertur ad causam finalem (5).

ARTICULUS V. — UTRUM RATIO BONI CONSISTAT IN MODO, SPECIE, ET ORDINE.

De his etiam infra, l. 2, quæst. LXXXV, art. 4, et De verit. quæst. XXI, art. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio boni non consistat in

(1) Beatus Thomas dicit ipse: Finis est cuius causa aliquid fit, sicut sanitas dicitur causa deambulationis (Com. lect. v, Phys. lib. 11).

2. Sive quod est principium primum causando.

(3) Ratio boni consistit in esse perfectè ac perfectivè; ratio autem pulchri in apto ordine.

(4) Dicitur sui diffusivum quia natum est diffundere sui desiderium et movere appetitum instar causæ finalis et velut res appetibilis.

(5) Okam, Major, Almaiens et quidam alii tenebant malum, sicut et bonum, rationem causæ finalis habere posse; sed illa sententia communiter exploditur.

modo, specie, et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed modus, species, et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur (Sap. XI, 21): *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti* (1). Ad quæ tria reducuntur, species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 3): « Mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit. » Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species, et ordo bonæ quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, speciem et ordinem; et similiter species et ordo. Ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei, et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie, et ordine.

5. Præterea, modus, species, et ordo ex pondere, numero et mensurâ causantur, ut ex auctoritate Augustini inductâ (in arg. 1) patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum, et mensuram. Dicit enim Ambrosius (Hexam. lib. I, cap. 9), quòd « lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensura creata sit. » Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 3): « Hæc tria, modus, species, et ordo, tanquam generalia bona, sunt in rebus à Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est. Quod non esset, nisi ratio boni in teis consisteret. » Ergo ratio boni consistit in modo, specie, et ordine.

CONCLUSIO. — Bonum omne, cum sit per suam formam quam principiorum commensuratio præcedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus, vel ad finem; consistit in modo, specie, et ordine.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est (art. 1 et 3). Perfectum autem dicitur, cui nihil deest (2) secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quòd aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quòd et formam habeat, et ea quæ præexistunt, et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexistit autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum; unde dicitur quòd mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur quòd numerus speciem præbet; quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum (Met. lib. VIII, text. 10). Sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad

(1) Vel in mensura et pondere, ut ordinatim ponit editio Vulgata, vers. 21, et eadem serie græcus textus.

(2) Ex philosopho (Met. lib. VIII, text. 21), sive cap. 16 quod inscribitur de perfecto.

(3) Cod. alcan. præexistuntur.

aliquid hujusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie, et ordine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod modus, species, et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia; non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis (1) alia sunt et entia et bona. Unde non oportet quod ipsa habeant aliqua alia, quibus sint bona. Non enim sic dicuntur bona, quasi ipsa formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quia ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad *tertium* dicendum, quod quodlibet esse est secundum formam aliquam. Unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modus, species, et ordo; sicut homo habet speciem, modum, et ordinem, in quantum est homo; et similiter in quantum est albus, et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus. Unde non tollit omnem modum, speciem, et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur bonum quod privat; puta cæcitas esse visus.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 23): Omnis modus, in quantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine. Sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt; et ideo dicuntur mala, quia sunt aliena et incongrua.

Ad *quintum* dicendum, quod natura lucis dicitur esse sine numero, pondere, et mensura, non simpliciter, sed per comparisonem ad corporalia; quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet coeli.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR BONUM PER HONESTUM, UTILE, ET DELECTABILE.

De his etiam 4 2, quæst. XCIX, art 5, et 2 2, quæst. XLV, art. 5, et Sent. II, dist. 21, quæst. I, art. 2, et sup. Ethic. I, lect. 5, text. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 6), dividitur per decem prædicamenta. Honestum autem, utile, et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita (2). Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta etiam sunt delectabilia; nullumque inhonestum est utile; quod tamen oporteret, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile; ut etiam dicit Tullius (De offic. lib. II). Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

(1) Causali ablativo, id est, quia sunt id quo alia sunt bona.

(2) Sive fieri debet ut bona sit.

Sed *contra* est quod Ambrosius (De offic. lib. 1, cap. 9 et 10) utitur istâ divisione boni.

CONCLUSIO. — Bonum non solum humanum, sed absolutè, cum sit appetitivi motus terminus, dividitur in honestum, utile, et delectabile.

Respondeo dicendum quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundum quòd bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimum terminus motus, potest accipi dupliciter: vel ipsa res in quam tenditur, utpote locus, vel forma (1); vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum, in quantum est idem subjectum cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur enim illa propriè delectabilia, quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis, nisi delectationem; cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia verò dicuntur, quæ non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum, ut sunt ducentia in alterum; sicut sumptio medicinæ amaræ (2). Honestæ verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum non dividitur in ista tria, sicut univoce æqualiter de his prædicatum; sed sicut analogum (3), quod prædicatur secundum prius et posterius. Sed prius enim prædicatur de honesto; et secundariò de delectabili; tertio de utili.

QUÆSTIO VI.

DE BONITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de bonitate Dei. Et circa hoc quærentur quatuor: 1º Utrum esse bonum conveniat Deo. — 2º Utrum Deus sit summum bonum. — 3º Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. — 4º Utrum omnia sint bona bonitate divinâ.

ARTICULUS I. — UTRUM ESSE BONUM DEO CONVENIAT.

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 57, et De verit. quæst. XXI, art. 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie, et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire; cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

(1) Id est, vel materialiter et tanquam terminus *qui*; vel formaliter et tanquam terminus *quo*, locus est terminus *qui* et quies terminus *quo*.

(2) Quæ propter sanitatem duntaxat, non propter se sumitur.

(3) Est divisio analogi in sua analogata, ut ait schola; nam principale bonum est bonum honestum, alia verò sunt bona propter istud.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum, nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Thren. III, 25): *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus omnium sit efficiens causa, et maximè expetendus; ipsum bonum esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd bonum esse præcipuè Deo convenit (1). Bonum enim aliquid est secundùm quòd est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectûs est quædam similitudo agentis, cùm omne agens agat sibi simile; unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cùm ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quòd ei competit ratio boni et appetibilis. Unde Dionysius (De div. nom. cap. 4, text. 1) attribuit bonum Deo, sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd « bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habere modum, speciem et ordinem, pertinet ad rationem boni creati (2); sed bonum in Deo est sicut in causa; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem. Unde ista tria sunt in Deo sicut in causa.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet (quæst. IV, art. 3). Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundùm seipsum (3), quod est proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoscunt aliquas participationes bonitatis; quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione; ut potè inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT SUMMUM BONUM.

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 1 ad 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 41, 74, 95, art. 3, et cap. 101 in fine: ut et lib. III, cap. 47, et De potent. quæst. VII, art. 1 ad 2, et quæst. III de malo, art. 4, corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; alioquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summè simplex, ut suprâ ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea, « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, in princ.). Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil aliud est bonum nisi Deus. Quòd etiam videtur per id quod dicitur (Luc. XVIII, 19): *Nemo bonus nisi solus Deus.* Sed summum dicitur in comparatione aliorum, sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparationem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quàm linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere

(1) Quia nimirum solus verè bonus est, quasi universorum bonorum radix et fons, ut patet ex his verbis (Luc. XVIII): *Nemo bonus nisi solus Deus.*

(2) Al. causati.

(3) Non ut beati quoad *quid est* per essentiam, sed quoad *an est*; vel sicut fides illum attingere dicitur secundùm se.

cum aliis bonis, ut ex superioribus patet (quæst. iii, art. 5, et quæst. iv, art. 3 ad 3), videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. 1, cap. 2) quòd « Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur » (1).

CONCLUSIO. — Cùm bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium, non univoca sed æquivoca, et excellentissimo modo, bonum in Deo esse, et ipsum Deum summum esse bonum consequitur.

Respondeo dicendum quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est (art. præc.), in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo, sicut à prima causa (2). Non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet (quæst. iv, art. 3), sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus, neque in ratione speciei, neque in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem æquivoca invenitur excellentius; sicut calor excellentiori modo est in sole quàm in igne. Sic ergo oportet, cùm bonum sit in Deo, sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo. Et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum. Relatio autem, quæ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis; in Deo verò secundum rationem; sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ipsum refertur ad scientiam, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quòd alia deficient ab ipso.

Ad *secundum*, dicendum quòd cùm dicitur, « Bonum est quod omnia appetunt, » non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur, *Nemo bonus nisi solus Deus*; intelligitur de bono per essentiam, ut post dicitur (art. seq.).

Ad *tertium*, dicendum quòd ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt. De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis; non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis (quæst. iii, art. 5). Et sic comparatur ad alia per excessum. Et huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

ARTICULUS III. — UTRUM ESSE BONUM PER ESSENTIAM SIT PROPRIUM DEI.

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 59 et 40, et Opusc. III, cap. 103, 110, 111 et 112, et De verit. quæst. XXI, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum per essentiam non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est (quæst. v, art. 1). Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (Met. lib. iv, text. 3). Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

(1) Paulò aliter et plenius, cùm ait suscipere se reddendam rationem quòd *Trinitas sit unus Deus et solus et verus, ut reipsa experiantur (increduli) esse illud summum bonum quod, etc.*

(2) *Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est; descendens à paire luminum* (Jac. 1).

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei, est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas cùm sit ens quoddam, oportet quòd sit bona; et si quidem aliâ bonitate, iterum de illa bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de hebdom.) quòd « alia omnia à Deo sunt bona per participationem. » Non igitur per essentiam.

CONCLUSIO. — Cùm Deus solus absolutam perfectionem habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter convenient, et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quòd est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. 1^a Quidem, secundum quòd in suo esse constituitur. 2^a Verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. 3^a Verò perfectio alicujus est per hoc quòd aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse quod habet per suam formam substantialem. Secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, et siccitate, et hujusmodi. Tertia verò perfectio ejus est secundum quòd in suo loco quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse (4), et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi convenient essentialiter; ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (quæst. III, art. 6). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentia sunt indivisæ et actu et potentia. Compositorum verò essentia sunt indivisæ secundum actum tantum. Et ideo oportet quòd quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licet unumquodque sit bonum, in quantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse. Et ideo non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum; vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hæc autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit. Unde hæc ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, quæ sit bona.

(4) Juxtà D. Thomam essentia distinguitur ab esse in creaturis non solum per rationem, sed etiam secundum rem. Sed negant plures extrâ

thomistas; Scotus medium tenet iter, scilicet existentiam distingui ab essentia distinctione sua formali ex natura rei.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA SINT BONA BONITATE DIVINA (1).

De his etiam in 2 2, quæst. XXVII, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 40 et 41, et De verit. quæst. XXI, n.º 4, et Opusc. LXXII, cap. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VIII, cap. 3): « Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc, et tolle illud; et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. » Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius (Lib. de hebd. ant. med.), omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum; et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed *contra* est, quòd omnia sunt bona, inquantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

CONCLUSIO. — Omnia sunt bona divinâ bonitate extrinsecè et causaliter, bonitatibus verò propriis formaliter.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinsecò denominari; sicut aliquid denominatur *locatum* à loco, et *mensuratum* à mensura. Circa verò ea quæ absoluta dicuntur, diversa fuit opinio. — Plato enim posuit omnium rerum species separatas (ap. Aristot. Metaph. lib. I, text. 6) (2), et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando; ut putâ quòd Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat *per se hominem et per se equum*; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat *per se ens et per se unum*; et ejus participatione unumquodque dici ens vel unum. Hoc autem quod est per se ens et per se unum, ponebat esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. — Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat (Met. lib. III, text. 10) (3); tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum; ut ex superioribus patet (quæst. II, art. 3). Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licet remotè et deficienter, ut ex superioribus patet (quæst. VI, art. 3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divinâ, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates (4). Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Ex articulo habes quomodo per rationem interinas læreses arnaldistarum dicentium: Deum non esse auctorem omnium bonorum; item justificatoriorum dicentium: justitiam hominis esse nullam apud Deum; justitiam nostram Deum nobis imputare, etiamsi justus non simus; quod damnatum est à concilio Tridentino (sess. VI, cap. 7).

(2) Is equidem fuit Platonis error; si enim species illas ab intellectu divino non separasset, nihil in isto egregio systemate reprehendendum

foret. Attamen aliquid hujusmodi in *Republica* et *Timæo* legitur.

(3) Sic beatus Thomas Platonis et Aristotelis varias sententias optimè concordare facit.

(4) Nempe sua bonitas in singulis, quasi derivatio quædam vel effluxus bonitatis divinæ in singula; sicut et omnes illi quos calefacit ignis, uno eodemque calore calefiunt efficienter, sed singuli calorem suum quo formaliter denominantur, in se habent.

QUÆSTIO VII.

DE INFINITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quòd sit ubique et in omnibus rebus, in quantum est incircumscribibilis et infinitus. — Circa primum quærentur quatuor. 1° Utrum Deus sit infinitus. — 2° Utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam. — 3° Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. — 4° Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT INFINITUS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 45, quæst. II, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 45, et De potent. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, art. 48, 49 et 20.

1. Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis et materiæ, ut dicitur (Phys. lib. III, text. 66 sive cap. 6). Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum (Phys. lib. II, text. 15 vel cap. 2), finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, eum non sit corpus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 1). Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quòd non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quòd non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc et non est aliud. Non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed *contra* est quod dicit Damascenus (De fid. orth. lib. I, cap. 4) quòd « Deus est infinitus, et æternus, et incircumscribibilis (2). »

CONCLUSIO. — Cùm esse divinum, non sit esse receptum in aliquo, sed ipse Deus sit suum esse subsistens; infinitus et perfectus est.

Respondeo dicendum quòd omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 30). Et hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius. Quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. — Considerandum est igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quòd non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cùm recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc quòd recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur; et ideo infinitum secundum quòd attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quòd se tenet ex parte formæ non de-

(1) Duplex distinguitur quantitas: quantitas molis et quantitas perfectionis. Quantitas molis ad res corporeas pertinet et dividitur in continuam et discretam. Unde sequitur triplex intelligi posse infinitum; scilicet perfectione, magni-

tudine et multitudine. Hoc autem articulo quæritur de infinito perfectione.

(2) Scripturæ ac fidei symbola idem afferunt, ex quibus sequitur hanc beati Thomæ doctrinam esse Ecclesiæ catholicæ sententiam et a fide pertinere.

terminatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (quæst. iv, art. 1). Cùm igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut suprâ ostensum est (quæst. iii, art. 4), manifestum est quòd ipse Deus sit infinitus et perfectus (1).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd terminus quantitatis est sicut forma ipsius; ejus signum est, quòd figura quæ consistit in terminatione quantitatis est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiæ. Et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quòd non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUID ALIUD QUAM DEUS POSSIT ESSE INFINITUM PER ESSENTIAM.

De his etiam infra, quæst. xiv, art. 42, et quæst. lxxxvi, art. 2, et Sent. i, dist. 43, quæst. i, art. 2, et Metaph. lib. i, text. 40.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si ergo essentia Dei est infinita, oportet quòd ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis ex effectu cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est à Deo, ut suprâ ostensum est (quæst. iii, art. 1 et 8 ad 3). Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed *contra* est, quòd infinitum non potest esse ex principio alio, ut dicitur (Phys. lib. iii, text. 30). Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo, sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum, potest esse infinitum.

CONCLUSIO. — Solus Deus per essentiam et simpliciter infinitus est; alia verò omnia finita simpliciter sunt, infinita verò secundum quid.

Respondeo dicendum quòd aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quòd competit materiæ, manifestum est quòd omne existens in actu habet aliquam formam; et sic materia ejus determinata est per formam. Sed quia materia, secundum quòd est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid; utpotè lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quòd convenit formæ, sic manifestum est quòd illa quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut quidam

(1) Huc pertinet quod extra de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub

Innocentio III, ut cap. *Firmiter* videtur esse de finitè immensus.

de angelis opinantur (1), erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quòd ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc est contra rationem facti quòd essentia rei sit ipsum esse ejus; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est quòd sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum (2); vel ad minus potentia intellectiva, quod non est actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

Ad *tertium* dicendum, quòd materia prima non existit in rerum natura per seipsam; cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III. — UTRUM POSSIT ESSE ALIQUID INFINITUM ACTU SECUNDUM MAGNITUDINEM (3).

De his etiam De verit. quæst. II, art. 2, et quodlibet IX, art. 1, et quodlibet XII, art. 5.

1. Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia « abstractum non est mendacium, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 18 vel cap. 2). Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem. Dicit enim geometra in suis demonstrationibus: *Sit linea talis infinita*. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum et infinitum videntur esse passionem quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in infinitum. Sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile; ut patet (Phys. lib. III, text. 1). Sed contraria nata sunt fieri circa idem (4). Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum; videtur quòd magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine, super quam transit motus, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 97.) Sed non est contra rationem temporis et motus quòd sint infinita; cum unum-

(1) Ita loquitur fortè propter honorem Patrum qui vel angelos quodammodo materiales astruere videntur; vel dubitare saltem an omnino incorporei dicendi sint. Videtur tamen ex concilio Lateranensi non ut opinabile tantum, sed ut certum supponi quòd sint spirituales, ut postea dicitur suo loco.

(2) Quæ *separata* appellantur, non quòd fuerint aliquando conjunctæ, sicut hoc nomen animabus tribui solet; sed quòd nihil omnino commercii cum corpore habeant secundum se.

(3) Scotistæ et quidam nominales quos sequuntur aliqui recentiores, tenent magnitudinem actu infinitam esse possibilem; attamen sententia negans est longè communior et efficacissimis innixa rationibus videtur (Vid. Goudin. philosoph. I. pars *Physicæ*, art. 5).

(4) Sive specio idem, sive genere, ut in Categoriis (cap. de oppositis, versus finem) explicat Philosophus.

quodque indivisibile signatum in tempore et motu circulari sit principium et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd sit infinita.

Sed *contra*. Omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et linea. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

CONCLUSIO. — Nullum corpus naturale, nec mathematicum, potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quòd aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quòd esset aliquid corpus infinitum secundum magnitudinem, utpotè ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia ejus esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo habito ex præmissis, quòd nulla creatura est infinita secundum essentiam; adhuc restat inquirere, utrùm aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem (1). — Sciendum est igitur, quòd corpus, quod est magnitudo completa (2), dupliciter sumitur; scilicet *mathematicè*, secundum quòd consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quòd consideratur in eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quòd non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cùm igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quòd ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquid corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum; quia nihii moveretur naturaliter motu recto, nisi cùm est extra suum locum; quod corpori infinito accidere non posset: occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus. Similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset. Quia duæ lineæ protractæ à centro, quantò longiùs protrahuntur à centro, tantò longiùs distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem; et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. — De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imagine-mur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu nisi per suam formam; unde, cùm forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum. Est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu; sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua possit subtrahi quantum necesse est; et hanc nominat lineam infinitam.

Ad *secundum* dicendum, quòd licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei

(1) Infinitum magnitudine est illud quod ad quantitatem continuam se refert (Vid. not. 1, art. 4).

(2) Quia corpus dicitur tale à triplici dimensione quæ magnitudo tota constat; utpote habens longitudinem, sicut linea; latitudinem, sicut superficies; profunditatem, ex qua propriè corpus

denominatur; nempe tertia quantitatis continua species et ultima.

(3) Sive quæ sub aliquo vel aliquibus terminis continetur; ut Boetius in Philosophi Categorias, lib. III, cap. de qualitate, ait, et à geometricis eam sic definiri refert.

ejus; scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ; sive circularis, vel triangularis; et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est. Unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad *tertium* dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est (art. 1), se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ, per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ; et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad *quartum* dicendum, quod motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successivè; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu. Et ideo infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis; non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentia convenit materiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM POSSIT ESSE INFINITUM IN REBUS SECUNDUM MULTITUDINEM (1).

De his etiam De verit. quest. II, art. 10, et quodlibet IX, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile id quod est in potentia, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuscumque speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliqua multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum. Ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 21): *Omnia in pondere, numero et mensura disposuisti* (2).

CONCLUSIO. — Impossibile est esse multitudinem per se, vel per accidens actu infinitam; possibile est autem eam esse in potentia.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim sicut Avicenna et Algazel (Physic. lib. III) dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se (3), sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse; quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis. Unde ejus generatio nunquam completeretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se; scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrilis completeretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per acci-

(1) Scotistæ nominales et ex antiquis Avicenna et Algazel tenent dari posse multitudinem actu infinitam, quos sequuntur quidam recentiores; sententia tamen negans longè communior est.

(2) Seu transpositis verbis: *Omnia in mensura, numero et pondere.*

(3) Avicenna, medicus Hispalensis, unus ex illustrissimis Aristotelis operum interpretibus. Algazel, auctor arabs, qui, ut Gesnerus notat, adversus errorem edidit librum destructionum.

dens. Accidit enim quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrùm uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam (1) per accidens. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundùm species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu; sive per se, sive per accidens. — Item omnis multitudo in rerum natura existens est creata; et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quòd sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. — Sed esse multitudinem infinitam in potentia possibile est. Quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundùm numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut suprà ostensum est (art. præc.), eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unumquodque quod est in potentia, reducit in actum secundùm modum sui esse; dies enim non reducit in actum ut sit tota simul, sed successivè; et similiter infinitum multitudinis non reducit in actum ut sit totum simul, sed successivè; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad *secundum* dicendum, quòd species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numerabilis non sic reducit in actum, quòd sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt, quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO VIII.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quia verò infinito convenire videtur quòd ubique et in omnibus sit, considerandum est utrùm hoc Deo conveniat. — Et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrùm Deus sit in omnibus rebus. — 2° Utrùm Deus sit ubique. — 3° Utrùm Deus sit ubique per essentiam et potentiam. — 4° Utrùm esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT IN OMNIBUS REBUS (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quest. III, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 68.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est suprà omnia, secundùm illud (Ps. cxii, 4): *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria ejus*. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 20, in princ.) dicit, quòd « in ipso potius sunt omnia, quàm ipse alicubi. »

(1) Infinitum multitudinis se ad quantitatem discretam refert (Vid. not. 1, art. 1).

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem

interimas hæresim Basilidis nonnullorumque philosophorum somniantium Deum in circulo solis contineri.

3. Præterea, quantò aliquid agens est virtuosius, tantò ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertinere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant; nec oportet quòd sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt; nec tamen Deus est in dæmonibus; *non enim est conventio lucis ad tenebras* (1), ut dicitur (II. Cor. vi, 15). Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed *contra*. Ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundùm illud (Is. xxvi, 12): *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

CONCLUSIO.— Deus, cùm sit ipsum esse per essentiam, est intimè in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quòd Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediatè agit, et suà virtutè illud contingere. Unde (Physic. lib. vii, text. 10) probatur quòd motum et movens oportet esse simul. Cùm autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quòd esse creatum sit proprius effectus ejus; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Ilunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primò esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quòd Deus adsit ei secundùm modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quòd profundius omnibus inest; cùm sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet (quæst. vii, art. 1). Unde oportet quòd Deus sit in omnibus rebus et intimè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente (2), tamen spiritualia continent ea in quibus sunt; sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus, sicut continens res. Tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullius agentis, quantumcumque virtuosius, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediatè in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo, per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ; sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo; et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso (3). Et ideo non est absolutè concedendum quòd Deus sit in dæmonibus; sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT UBIQUE (4).

De his etiam Sent. I, dist. 57, quæst. II, art. 1 et 5, et Cent. gent. lib. III, cap. 68.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit ubique. Esse

(1) Vel plenius: *Quæ societas lucis ad tenebras? Quæ conventio Christi ad Belial?*

(2) Hinc sola verè ac propriè in loco esse dici possunt; quamvis eodem sensu dictum putent, et accipiant imperiti quòd *intra corpus est anima*, et similia quædam.

(3) Deformitas culpæ est aliquid merè negativum.

(4) Perrone (Tractat. de Deo, part. II, cap. 5) opportunè observat: non esse confundendam immensitatem cum ubiquitate, ut aiunt; nam immensitas est attributum absolutum, Deoque

enim ubique, significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco. Nam incorporalia, ut dicit Boetius (Lib. de hebdom. circ. princ.), non sunt in loco. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis : et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi; non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Sed *contra* est, quod dicitur (Hier. xiiii, 24) : *Cælum et terram ego impleo* (1).

CONCLUSIO. — Deus est in omnibus locis, tanquam in rebus quibus confert virtutem conservativam locati; et est in omnibus locis repleus omnia loca, non sicut corpus impediens alia locari, sed causando quod omnia alia sint in loco, et illum replent.

Respondendo dicendum quod cum locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter : vel per modum aliarum rerum; id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo; sicut accidentia loci sunt in loco : vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco; quod est esse ubique. Primò quidem sicut est in omnibus rebus, ut dans eis esse, et virtutem, et operationem, sic etiam est in omni loco, ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item, locata sunt in loco inquantum replent locum; et Deus omnem locum replet; non sicut corpus, corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur secum aliud corpus, sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi; imò per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad *primum* ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis (2), sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis. Et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis. Et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui. Et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum, sicut aliquid ejus, sed inquantum contingit illud suâ virtute. Unde secundum quod virtus ejus se potest extendere ad unum vel ad multa, ad parvum vel ad magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad *tertium* dicendum, quod totum dicitur respectu partium. Est autem

necessarium; at esse ubique non convenit illi absolute, sed solum, ut dicitur, hypotheticè, seu ex suppositione creaturarum existentium, quarum productio Deo libera fuit.

(1) Vel cum nota interrogationis ad majorem emphasim : *Numquid non cælum et terram impleo? dicit Dominus.*

(2) Id est per contactum illius quantitatis quæ locorum spatii mensuratur.

duplex pars : scilicet pars essentialis, ut forma et materia dicuntur partes compositi; et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentialis non commensuratur totalitati loci; unde non oportet quòd illud quod est totum totalitate essentialis in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiæ, si accipiatur totalitas essentialis; quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in qualibet parte superficiæ. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiæ. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentialis. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis entibus.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT UBIQUE PER ESSENTIAM, PRÆSENTIAM, ET POTENTIAM (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quæst. 1, art. 2, et in Exposit. lit. sive textis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malè assignentur modi existendi Deum in rebus; cum dicitur quòd Deus est in omnibus rebus per essentialiam, presentiam, et presentiam. Id enim per essentialiam est in aliquo, quod essentialiter est in eo. Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentiali alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentialiam, presentiam, et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse presentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse presentem in omnibus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentialiam et presentiam. Superfluum ergo fuit dicere quòd Deus sit in rebus per essentialiam, presentiam, et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei; ita multe sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quòd secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit in Glossa (Sup. Cant. cantic. cap. v), quòd Deus communi modo est in omnibus rebus presentia, potentia, et substantia; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

CONCLUSIO. — Est Deus in omnibus per potentiam, quia ei omnia subjecta sunt; est in omnibus per essentialiam, quia omnia immediatè creavit; et in cunctis est per presentiam, quia omnia cognoscit.

Respondeo dicendum quòd Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causæ agentis; et sic est in omnibus rebus causatis ab ipso. Alio modo sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est in operationibus animæ, secundum quòd cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quæ cognoscit et diligit illum actu vel habitu. Et

(1) Ille queritur quibus modis Deus sit in omnibus omninò creaturis, nullà prorsus excepta.

quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infrà patebit (quæst. XII, art. 4), dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam (1). In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam verò suam dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur esse præsentia alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in qualibet parte domus. Secundum verò substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur. — Fuerunt ergo aliqui, scilicet manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorporalia; visibilia verò et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii (2). Contra hos ergo oportet dicere quòd Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt verò alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potestati; tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corporea non extendebant (3); ex quorum persona dicitur (Job. xxii, 14): *Circa cardines cæli perambulat, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere quòd sit in omnibus per suam præsentiam. — Fuerunt verò alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata; sed quòd immediatè creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd sit in omnibus per essentiam (4). — Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum; sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid potest dici præsens alicui, inquantum subjacet ejus conspectui; quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit duos modos poni; scilicet per essentiam et præsentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd de ratione scientiæ et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente (5). Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo, quàm Deus in rebus. Sed de ratione potestati est quòd sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens operatur et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad *quartum* dicendum, quòd nulla alia perfectio superaddita substantiæ, facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem; de quo modo suo loco agetur (3^a part. quæst. II, art. 1).

(1) Est etiam alius modus essendi Deum in homine, scilicet per unionem hypostaticam, de qua in tercia parte agetur, et qui convenit Verbo Dei pro nobis incarnato.

(2) Apud Epiphanium hæresi, LXVI, § 2, et § 6, præter illa quæ passim Augustinus de illo notat.

(3) Nunc quidam ex philosophis hodiernis ita sentiunt.

(4) Post nonnullos veteres judæos, valentinia-

nos, gnosticos, manicheos et anthropomorphytas, id in dubium revocant sociniani, nec fidei caput esse falsò contendit Deausobre (*Histoire critique de Maniché*, liv. III, ch. 4, n^o 4).

(5) Diversimodè tamen juxta conditionem utriusque; quia scitum est in sciente per similitudinem sui cum intellectu; sed volitum est in volente per convenientiam voluntatis ad ipsum; ut quæst. XXXVII expressiùs dicitur.

ARTICULUS IV. — UTRUM ESSE UBIQUE SIT PROPRIUM DEI (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 68, et lib. IV, cap. 47 et 49, et quodlibet XII, quæst. I, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim, secundum Philosophum (Post. lib. I, text. 43), est ubique, et semper. Materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus; ut ex præmissis patet (quæst. III, art. 1 et seq.). Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet (Sap. II). Ergo aliquis numerus est, qui est in toto universo; et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur (De malo et mundo, lib. I, text. 4). Sed totum universum est ubique; quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquid corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esset ubique. Et sic esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 5), est « tota in toto corpore, et tota in qualibet ejus parte. » Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique. Et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit (Epist. ad Volus. epist. 3): « Anima ubi videt, ibi sentit; et ubi sentit, ibi vivit; et ubi vivit, ibi est. » Sed anima mea videt quasi ubique; quia successivè videt etiam totum cælum. Ergo anima est ubique.

Sed *contra* est, quod Ambrosius dicit (De Spiritu sancto, lib. I, cap. 7): « Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus et ubique et semper est? Quod utique divinitatis est proprium. »

CONCLUSIO. — Deum ubique esse oportet, ac primò; id est, non secundum partem.

Respondeo dicendum quòd esse ubique *primò et per se*, est proprium Dei. Dico autem *esse ubique primò*, quod secundum se totum est ubique. Si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique. Quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primò. Sicut cum homo est albus dente, albedo non convenit primò homini, sed denti. *Esse autem ubique per se* dico id cui non convenit esse ubique per accidens; id est, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quòd nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc propriè convenit Deo (2); quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum; quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se convenit Deo, et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum seipsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd numerus, cum sit accidens, non est per se,

(1) Ex articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Zuinglii et ubiquistarum, dicentium Christi humanitatem ubique esse, sicut divinitatem.

(2) Non quòd propriè sit in loco, cum ei locus

potius adsit, ex Boetio, de Trin. lib. I, sed quia juxta modum quo dici potest esse in loco, ei proprium est ut sit in omni loco.

(3) Eorum esse secundum individua diversificatur.

sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quòd sit primò et per se ubique.

Ad *tertium* dicendum, quòd totum corpus universi est ubique, sed non primò; quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes. Nec iterum per se; quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad *quartum* dicendum, quòd si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad *quintum* dicendum, quòd si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique, non primò quidem, sed per accidens.

Ad *sextum* dicendum, quòd cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter: Uno modo secundum quòd hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti. Et sic verum est quòd dum cœlum videt, in cœlo videt; et eadem ratione in cœlo sentit. Non tamen sequitur quòd in cœlo vivat, vel sit; quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quòd adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit à vidente. Et sic verum est quòd anima ubi sentit et videt, ibi est et vivit secundum istum modum loquendi; et ita non sequitur quòd sit ubique.

QUÆSTIO IX.

DE DEI IMMUTABILITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divina, quæ immutabilitatem consequitur. — Circa immutabilitatem verò quærentur duo. 1° Utrùm Deus sit omnino immutabilis. — 2° Utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT OMNINO IMMUTABILIS (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. III, art. 4, et Opusc. III, cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 20): « Spiritus creator movet se, nec per tempus nec per locum. » Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea (Sap. VII, 24) dicitur de Sapientia, quòd est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scriptura (Jac. IV, 8): *Appropinquate Deo, et appropinquet vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est, quod dicitur (Malac. III, 6): *Ego Deus, et non mutor*.

CONCLUSIO. — Deus cum sit primum ens, omnino simplex, et per essentiam infinitus, est simpliciter immutabilis.

Respondeo dicendum quòd ex præmissis (quæst. II, art. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. 1° Quidem, quia supra ostensum est (loc. cit.) esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quòd hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentia; eò quòd potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quòd impossibile est Deum aliquo modo mutari. — 2° Quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (quæst. III,

(1) Est de fide, contra hæreses Secundini, agnoctarum et aliorum negantium, Deum esse immutabilem, ut expressè patet ex concilio Ni-

cæno I, in decret. *De fide*, et conc. Lateranensi IV, *Firmiter*, ubi Deus definitur *incommutabilis*.

art. 7) quòd in Deo nulla est compositio, sed est omninò simplex. Unde manifestum est quòd Deus moveri non potest. — 3^o Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirat, et pertingit ad illud ad quod priùs non pertingebat. Deus autem, cùm sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere; nec extendere se in aliquid ad quod priùs non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quòd quidam antiquorum, quasi ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundùm modum quo Plato dicebat primum movens movere seipsum, omnem operationem nominans motum; secundùm quòd etiam ipsum intelligere et velle et amare, motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum: secundùm hoc dixerunt quòd Deus movet seipsum, non autem secundùm quòd motus et mutatio est existentis in potentia; ut nunc loquimur de mutatione et motu (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè; secundùm quòd suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum. Nihil enim esse potest quod non procedat à divina sapientia per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo et formali, prout etiam artificia procedunt à sapientia artificis. Sic igitur in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minùs participant, dicitur esse quidam processus et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis ejus usque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionysius (De cœlest. hier. cap. 1, in princ.) dicens, quòd omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum motæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum; sic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II. — UTRUM ESSE IMMUTABILE SIT DEI PROPRIUM (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. III, art. 4 et 2, et dist. 49, quæst. v, art. 3, et Cent. gent. lib. 1, cap. 45, 44, 43, et Opusc. III, cap. 4, 46, 47, 42, 222, et infra, quæst. XIV, art. 15, et quæst. XIX, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus (Met. lib. II, text. 12), quòd « materia est in omni eo quod movetur. » Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem; sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

(1) Perron præclare animadvertit quòd ad has rationes referri commodè possunt cætera argumenta, quibus Patres utuntur apud Petavium, ad hanc evincendam Dei proprietatem (Conf. dogm. theol. lib. III, cap. 1).

(2) Hinc licet Plato in Phædro dicat *illud moveri per se quod æternum est ac divinum*, sensu jam explicato, immutabile tamen hoc ipsum esse arguit, lib. II de Republicâ, versùs finem; et unum esse immobile in Parmenide notat non dissimili sensu.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò à Scripturis esse dictum (Ps. cxi). *Ipsi cæli peribunt, tu autem permanes, et sicut oportorium mutabis eos et mutabuntur, tu autem idem ipse es.* 1. Tim. vii: *Qui solus habet immortalitatem*, et à sancto Fulgentio (De fide ad Petrum, cap. 20): *Firmissimò tene et nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem à Deo incommutabili factam.*

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles. Dicitur enim in libro vi Princip. (cap. De forma, in princ.) quòd « forma est simplici et invariabili essentia consistens. » Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 1) : « Solus Deus immutabilis est. Quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt. »

CONCLUSIO. — Solus Deus immutabilis est; omnia verò alia aliquo modo mutabilia; vel per potentiam in alio, vel per potentiam in se, vel secundum esse substantiale et accidentale; seu secundum esse accidentale quocumque modo.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quòd mutabile potest aliquid dici dupliciter. Uno modo per potentiam, quæ in ipso est. Alio modo per potentiam, quæ in altero est. Omnes enim creaturæ, antequàm essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quòd res in esse conservat. Non enim aliter eas in esse conservat quam semper eis esse dando. Unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum (Sup. Gen. ad litteram, lib. iv, cap. 12, circ. princ.). Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res essent, antequàm essent in seipsis; ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur, per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles; inquantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse. — Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existente; sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia; scilicet activa, et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile (1) in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum, homo, compatiatur secum non album; et ideo potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens, quod consequatur principia essentialia subjecti; privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens; sicut nix non potest fieri nigra. — In corporibus verò cœlestibus materia non compatiatur secum privationem formæ (2); quia forma perficit totam potentialitatem materiæ. Et ideo non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale; quia subjectum compatiatur secum privationem hujus loci, vel illius. — Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes (3), quæ tamen se habent ad esse ipsarum,

(1) Id est *potentiale*; accipiendo *possibile*, non prout opponitur impossibili, sed prout actuali, ut ex adjunctis patet. Vel prout *possibile* idem est quod contingens, et opponitur necessario seu per necessitatem existenti, ad eoque immutabili.

(2) Hæc beati Thomæ sententia affirmantis cœlos ex natura esse incorruptibiles habet fundamenta

non tantum in philosophia Aristotelis, sed etiam in sanctis Patribus. Nam plerique hæc doctrinam tenent, quamvis ex iis non desint qui cœlos non esse naturæ suæ incorruptibiles tradant.

3) Propter intrinsecam identitatem suppositi earum et naturæ, ut supra, quæst. III, art. 5, notatum est.

sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actûs; quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quòd amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse. Et ideo hujusmodi substantiæ sunt immutabiles et invariabiles secundùm esse. Et hoc est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « substantiæ intellectuales creatæ, mundæ sunt à generatione, et ab omni variatione; sicut incorporeales et immateriales. » Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas. Una secundùm quòd sunt in potentia ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundùm electionem de bono in malum, ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. II, cap. 3 et 4). Alia secundùm locum, in quantum virtute suâ finitâ possunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant. Quod de Deo dici non potest, qui suâ infinitate omnia loca replet, ut suprâ dictum est (quæst. VIII, art. 2). — Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem; vel secundùm esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundùm esse locale tantùm, sicut corpora cœlestia; vel secundùm ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundùm potentiam creatis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde, cùm Deus nullo istorum inodorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundùm esse substantiale vel accidentale. De tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli beati supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundùm naturam, habent immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundùm locum.

Ad *tertium* dicendum, quòd formæ dicuntur invariabiles, quia non possunt esse subjectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundùm eas variatur. Unde patet quòd secundùm quòd sunt, sic variantur. Non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO X.

DE DEI ÆTERNITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur sex: 1° Quid sit æternitas. — 2° Utrùm Deus sit æternus. — 3° Utrùm esse æternum sit proprium Dei. — 4° Utrùm æternitas differat ab ævo et tempore. — 5° De differentia ævi, et temporis. — 6° Utrùm sit unum ævum tantùm; sicut est unum tempus, et una æternitas.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR ÆTERNITAS, QUOD EST INTERMINABILIS VITÆ TOTA SIMUL ET PERFECTA POSSESSIO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. II, art. 1, et dist. 19, quæst. item II, art. 1, et De potent. quæst. III, art. 14 et 20.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio æternitatis, quam Boetius ponit (De cons. lib. III, pros. 2) dicens quòd « æter-

(1) Ex toto præsentis articuli decursu facile intelligi potest beati Thomæ doctrinam immeritò fuisse olim tractatam, quasi docere voverit aliquas creaturas esse omnino necessarias, ita ut simpliciter et absolutè non possint non esse.

(2) Hujus definitionis Boetii sensus est quòd æternitas sit duratio tota simul et indeficiens rei

viventis, nullum habens nec habere potens terminum, sed carens tam principio quàm fine, et etiam successione. Scotistæ æternitatem definiunt: *Duratio totius simul, carens principio et fine*, et eam non ut simultaneam, sed ut successivam intelligunt.

nitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia; quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quàm vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis *esse*.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies et tempora. Dicitur enim (Michææ v, 2): *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis*; et (Rom. xvi, 25) *Secundùm revelationem mysterii temporibus æternis taciti*. Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, *totum et perfectum* sunt idem. Posito igitur quòd sit *tota*, superflue additur quòd sit *perfecta*.

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

DEFINITIO. — Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.

Respondeo dicendum quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quàm numerus motus secundùm prius et posterius (1). Cùm enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quòd numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 70). Et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. 1º Ex hoc quòd id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur (2). 2º Per hoc quòd ipsa æternitas successionem caret, tota simul existens.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd simplicia consueverunt per negationem definiri; sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quòd negatio sit de essentia eorum; sed quia intellectus noster, qui primò apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est verè æternum, non solum est ens, sed vivens; et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundùm operationem magis quàm secundùm esse; undè et tempus est numerus motus.

(1) Sic in temporis definitione Aristoteles usus est nomine *numeri*, quia mensuramus motum numerando tempus, ut dicendo ipsum durasse per tres aut quatuor horas, et addidit *secundùm prius et posterius*, quia cùm motus essentialiter consistat in continuo fluxu partium qua-

rum prior præcedit et posterior succedit, duratio numerabilis istius successionis est ipsum tempus.

(2) Nempe ad principium ut ad terminum *in quo*; et ad finem ut ad terminum *ad quem*.

(3) Id est, nisi ab eis illud removendo quod compositis ex natura convenit, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd in tempore est duo considerare; scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis (2) quod est imperfectum. Dicitur ergo tota simul, ad removendum tempus; et perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad *sextum* dicendum, quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SIT ÆTERNUS (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 43, et De potent. quæst. III, art. 17 ad 25, et Opusc. 5, cap. 5, 6, 7 et 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum. Dicit enim Boetius (De cons. lib. v, pros. ult.) quòd « *nunc* fluens facit tempus, *nunc* stans facit æternitatem; » et Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 23), quòd « Deus est auctor æternitatis. » Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed « Deus est ante æternitatem, ut dicitur (Lib. de causis, proposit. 2), et post æternitatem. » Dicitur enim (Exod. xv, 18): quòd *Dominus regnabit in æternum, et ultra*. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est (art. 1). Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius (in Symbol.): *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus* (4).

CONCLUSIO. — Deus immutabilis existens, æternus non solum est, sed etiam sua æternitas.

Respondeo dicendum quòd ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præc.). Unde cum Deus sit maximè immutabilis, sibi maximè competit esse æternum. Nec solum est æternus, sed est sua æternitas (5); cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *nunc* stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis ap-

(1) Inveniantur nempe omnia complectitur tempora, ut ipse sanctus Thomas in supradictum locum addit, lect. 2.

(2) Nunc temporis juxta D. Thomam est instans indivisibile, quod, licet sit totum simul, nec habeat partes, non est tamen quid perfectum in ratione durationis, cum statim evanescat ac in illo nihil perfectè possideatur.

(3) Quod patet ex Scripturis (Ps. IX): *Dominus in æternum permanet*. (Deut. XXXII): *Viro ego in æternum*; (Rom. XVI): *Secundum præceptum æterni Dei*, quibus consonat conc. Lateran. IV, cap. *Firmiter*, de summa Trini-

tate: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus*, etc.

(4) Hoc fidei symbolum non ab Athanasio fuit editum, sed illud ad *Primam*, die dominicâ, Ecclesia recitat et à concilio Florent. *compendiosa fidei regula* vocatum fuit.

(5) Hic beatus Thomas loquitur de duratione interna, quæ non est quidpiam realiter distinctum à rei existentia, sed quæ solummodo ab ea formaliter distinguitur quatenus præter existentiam connotat ipsius existentie conservationem et permanentiam.

prehensio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus (loc. cit.) quòd « Deus est auctor æternitatis, » intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem dicitur (Lib. de causis, propos. 2) quòd « intelligentia parificatur æternitati. » Quod autem dicitur in Exod. : *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quòd *æternum* accipitur ibi pro sæculo; sicut habet alia translatio (1). Sic igitur dicitur quòd regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodecumque sæculum, id est ultra quaecumque durationem datam. Nihil est enim aliud sæculum quàm periodus cujuslibet rei, ut dicitur (De cælo, lib. 1, text. 100). Vel dicitur etiam ultra æternum regnare; quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli, secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad *tertium* dicendum, quòd æternitas non est aliud quàm ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ (2) secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad *quartum* dicendum, quòd verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quòd ipse varietur per præsens, præteritum et futurum (3).

ARTICULUS III. — UTRUM ESSE ÆTERNUM SIT PROPRIUM DEI (4).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. II, art. 2, et dist. 19, quæst. I, art. 4, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæstiunc. 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 15, et in Librum de causis, sect. 2, col. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim (Dan. XII, 3), quòd *qui ad justitiam eruditi plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea (Matth. xxv, 41) dicitur : *Ite, maledicti, in ignem æternum*. Non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria; sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Fulgentius, lib. De fide ad Petrum, cap. 6) et Hieronymus (ad Damasum, epist. LVII) : « Deus solus est, qui exordium non habet. » Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

CONCLUSIO. — Solus Deus verè et propriè immutabilis cum sit, æternus est; cætera verò eo æterna sunt, quo aliquam immutabilitatem participant.

Respondeo dicendum quòd æternitas verè et propriè in solo Deo est;

(1) Patà 70. Interpretum quæ sic latinè legit juxta græcum εἰς τὸν αἰῶνα.

(2) Sic æternitas est tantum improprie et secundum nostram apprehensionem potest divinæ existentie mensura dici, quatenus æternitatem per *fuisse*, per *esse*, ac per *futurum esse*, cogitatione dividimus.

(3) Ex his sequitur quòd solum verbum est presentis temporis aptissimè et propriissimè Deo convenit; idè seipsum definiit: *Ego sum qui sum*.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses araldistarum, albanensium, Manichæi, Origenis, Aristotelis et hodiernorum pantheistarum, dicentium præter Deum esse aliquid æternum, mundum fuisse ab æterno, et materiam elementorum, ex qua factus est mundus, non esse factam, sed Deo cœternam; quod damnatum est ab Innocent. III in concilio generali.

quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet (art. præc.). Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum (quæst. ix, art. 1 et 2). Secundùm tamen quòd aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundùm hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo, quòd nunquam esse desinunt. Et secundùm hoc dicitur (Eccles. i) de terra, quòd *in æternum stat*; et sic æternitas angelis attribui potest, secundùm illud (Ps. lxxv, 5): *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur *montes æterni*; et (Deut. xxxiii, 15) etiam dicitur: *De pomis collium æternorum*. Quædam autem ampliùs participant de ratione æternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem (1), vel secundùm esse, vel ulteriùs secundùm operationem; sicut angeli et beati, qui Verbo fruuntur; quia « quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 16). Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundùm illud (Joan. xvii, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant, etc.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicuntur multæ æternitates secundùm quòd sunt multi participantes æternitatem ex ipsa Dei contemplatione.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundùm illud (Job, xxiv, 19): *Ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium*. Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus; secundùm illud (Ps. lxxx, 16): *Erit tempus eorum in sæcula*.

Ad *tertium* dicendum, quòd necessarium significat quemdam modum veritatis (2). Verum autem, secundùm Philosophum (Met. lib. vi, text. 8), est in intellectu. Secundùm hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus. Unde non sequitur quòd aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV. — UTRUM ÆTERNITAS DIFFERAT A TEMPORE.

De his etiam Sent. i, dist. 40, quæst. ii, art. 1, et Sent. ii, dist. 2, quæst. i, art. 1, et quodl. 5, quæst. iv, et quodl. 40, quæst. ii, ut et De potent. quæst. iii, art. 44 ad 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse mensuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et horæ sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cùm igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundùm Philosophum (Phys. lib. iv, text. 104 et 121): *Nunc* temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quòd sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est *nunc* temporis. Sed *nunc* temporis non est aliud secundùm substantiam à tempore. Ergo nec æternitas.

3. Præterea, sicut mensura primi motus est mensura omnium motuum, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 133), ita videtur quòd mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse

(1) Etsi non admittant transmutabilitatem ab intrinseco, admittunt tamen aliquam ab extrinseco, ratione actuum intellectus et voluntatis, quos alios et alios successivè produciunt.

(2) Hinc propositiones quæ à logicis vocantur modales (Conf. Arist. De Hermenia, cap. 43).

divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilem mensuratur tempore. Ergo tempus est vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

Sed *contra* est, quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est *prius et posterius*. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

CONCLUSIO. — Differt æternitas à tempore, quòd ea est tota simul, tempus verò successivum est. Non autem differunt quòd æternitas principio et fine careat, tempus verò non, nisi quoad mensurata, vel in potentia, intelligendo ea sic differre.

Respondeo dicendum quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Et hujus diversitatis rationem quidam (1) assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quòd tempus semper fuerit, et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem et tempus, ut dicit Boetius (De consolatione, lib. v, pros. 4), ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit; et iterum quia æternitas est mensura esse permanentis (2), tempus verò est mensura motus. — Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem. Quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 120). Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore. — Potest tamen et aliam rationem habere ex parte istarum mensurarum, si accipiatur finis et principium in potentia. Quia etiam dato quòd tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius; sicut dicimus principium et finem diei vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentiæ consequuntur eam, quæ est per se et primò, differentiam; per hoc scilicet quòd æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad *secundum* dicendum, quòd *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione; eo quòd sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quòd alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione. Unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis (4), ita tempus est propria mensura motus. Unde secundum quòd aliquod esse recedit à permanentia essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse

(1) Hanc rationem ut præcipuam assignant secolistæ.

(2) Non est sensus quòd æternitas sit secundum rei veritatem esse permanentis mensura, sed quòd in quantum juxta nostrum intelligendi modum mensuræ rationem habet, non sit cujusvis rei propria mensura, sed tantum esse permanentis (Vid. not. 3, art. 2).

1.

(3) Nunc temporis dupliciter à beato Thoma sumitur; scilicet est stans invariabiliter, et est fluens variabiliter: prius æternitatem constituit, posterius constituit tempus.

(4) Quoad integram et perfectam permanentiam quæ nulli prorsus mutabilitati adjuncta est. Alioquin etiam ævum est mensura cujusdam esse permanentis; non omnino tamen sicut Deus, et infra.

ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore. Tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed etiam quæ sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem; quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V. — DE DIFFERENTIA ÆVI ET TEMPORIS (1).

Idem et locis art. 4 indicatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. viii, cap. 20, 22, 23) quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. » Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis. est quod habeat prius et posterius; de ratione verò æternitatis est quod sit tota simul, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed ævum non est æternitas. Dicitur enim (Eccles. i), quod *sapientia æterna est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quod in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cùm igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quod impossibile sit ea non futura esse; quod falsum est, cùm Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cùm duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quod aliquid creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt à tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (De consolat. lib. iii, metro 9): Qui tempus ab ævo ire jubes.

CONCLUSIO. — Ævum ipsum est medium inter æternitatem et tempus, utroque participans.

Respondeo dicendum quod ævum differt à tempore et ab æternitate, sicut medium existens inter illa. — Et horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod æternitas principio et fine caret: ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est (art. præc.). Quia etiamsi semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt; vel etiamsi quandoque deficerent (quod Deo possibile esset), adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore. — Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc quod æternitas non habet prius et posterius; tempus autem prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione. Sed hæc positio implicat contradictoria. — Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cùm enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quod priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensura, ut patet (Phys. lib. iv, text. 110 et 117). Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intrasmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius. — Est ergo dicendum quod, cùm æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod

(1) Tempus, æternitatem, et ævum à se invicem sic distinguit Scriptura (Eccles. i: *Omnis sapientia à Domino Deo est, et cum illo fuit*

semper et est ante ævum. Est designat æternitatem, fuit tempus, et ævum ævum.

aliquid recedit à permanentia essendi, secundùm hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minùs à permanentia essendi; quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundùm locum. Et similiter patet de angelis, quòd habent esse intransmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundùm electionem (1), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo. Et ideo hujusmodi mensurantur ævo (2), quod est medium inter æternitatem et tempus. Esse autem quòd mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus dicit (ibid. cap. 20) quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum *prius et posterius*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in ipso esse angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solùm secundùm adjunctas mutationes. Sed quod dicimus angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundùm acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit angelum esse, vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum verò dicit futurum esse, nondùm supponit aliquid. Unde cum esse et non esse angeli subsit divinæ potentiæ; absolutè considerando, potest Deus facere quòd esse angeli non sit futurum; tamen non potest facere quòd non sit, dum est; vel quòd non fuerit, postquam fuit.

Ad *quartum* dicendum, quòd duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconueniens.

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT UNUM ÆVUM TANTUM.

De his etiam Sent. II, dist. 2, quæst. 1, art. 2, ut et dist. 5, quæst. 1, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit tantùm unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ (lib. III, cap. 4): *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine*.

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet angeli. Non ergo est unum ævum tantùm.

(1) Non quòd post alienius rei electionem in contrarium verti possint, sed quòd eam pro arbitrio eligere antea potuerunt; vel quia possunt in actu exercito nunc in hoc ferri, nunc in illud indifferentem, prout volunt; ut infra suo loco dicitur, cum de libero eorum arbitrio agendum erit.

(2) Hinc vera æternitatis et ævi differentia est, quòd æternitas sit duratio rei prorsus immutabiliter existentis; ævum autem est duratio rei invariabilis secundùm esse substantiale, variabilis tamen accidentaliter, ut secundùm locum, secundùm electionem et secundùm intelligentiam.

3. Præterea, cùm ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio; quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantùm.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis. Propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus (1), qui primus tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantùm.

Sed *contra*. Ævum est simplicius tempore et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

CONCLUSIO. — Quò plura æterna sunt, æva etiam plura sunt; magis tamen unam tantùm ævum est mensura unius primi æviterni quod simplicissimum est.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd est unum ævum tantum: quidam quòd multa. Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causa unitatis temporis. In cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus. Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium propter hoc quòd est unus numerus omnium numeratorum; cùm tempus sit numerus secundùm Philosophum (Phys. lib. iv, text. 101). Sed hoc non sufficit; quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum; sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus: quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. — Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur eorum principium. Sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. — Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motûs, cujus mensura est tempus. — Sed neutra assignatio sufficiens videtur; quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maximè remoto (2), non sunt unum simpliciter, sed secundùm quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis, unitas primi motûs, secundùm quem, cùm sit simplicissimus, omnes alii mesurantur; ut dicitur in Metaph. (lib. x, text. 3). Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solùm ut mensura ad mesuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solùm ut mensura ad mesuratum. Unde secundùm eorum multitudinem non multiplicatur; quia unâ mensurâ separatâ multa mesurari possunt. — Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quòd omnes processerunt à Deo in quadam æqualitate, ut Origenes dixit (Periar. lib. i, cap. 8), vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu et ordine. Et hoc videtur sentire Dionysius qui dicit (Coel. hier. cap. 10) quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. — Secundùm igitur primam opinionem necesse est dicere quòd sunt plura æva, secundùm quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundùm autem secundam opinionem oporteret

(1) Seu motus primi cæli vel *primæ spheræ*, sicut ex Physicorum, lib. iv. Hinc et *primum mobile* passim à philosophis appellatur.

(2) Id est, et maximè si principium illud vel subjectum non sit proximum, sed remotum.

dicere quòd sit unum ævum tantum; quia, cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 4), oportet quòd esse omnium æviterorum mensuretur per esse primi æviteri, quod tantò est simplicius, quantò prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infrà ostendetur (q. XLVII, art. 2), concedimus ad præsens unum esse ævum tantum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ævum aliquando accipitur pro sæculo; quod est periodus durationis alicujus rei; et sic dicuntur *multa æva*, sicut *multa sæcula*.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quòd habent esse intransmutabile. Et sic mensurantur ævo.

Ad *tertium* dicendum, quòd nec omnia temporalia simul incipiunt; et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore. Et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad *quartum* dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

QUÆSTIO XI.

DE UNITATE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post præmissa considerandum est de divina unitate. — Et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrùm unum addat aliquid supra ens. — 2° Utrùm opponantur unum et multa. — 3° Utrùm Deus sit unus. — 4° Utrùm sit maximè unus.

ARTICULUS I. — UTRUM UNUM ADDAT ALIQUID SUPRA ENS (2).

De his etiam infrà, quæst. xxx, art. 5, ut et Sent. I, dist. 24, art. 5, et in Met. lib. III, lect. 42 et 45.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato; est enim principium numeri, qui est species quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum, et ens. Sed nugatoriè dicitur *ens, ens*. Ergo nugatio esset dicere *ens unum*; quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. ult.): « Nihil est existentium non participans uno (3). » Quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

CONCLUSIO. — Unum non addit super ens aliquid reale, sed tantum divisionis negationem.

Respondeo dicendum quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed

(1) Observandum est beatum Thomam hic loqui de ævo, quòd sit mensura externa cæterorum æviterorum; ac proindè concludit ævum esse unum, nimirum durationem illius creaturæ, quæ est in suo genere omnium simplicissima et perfectissima. Illa creatura est omnium angelorum supremus.

(2) Hic disputatur contra Avicennam qui supponbat unum addere rem aliquam supra ens et proindè etiam adversus scotistas qui teuent addere aliquam realitatem.

(3) Quia *unum et multa* opponuntur, nec simul stare possunt, ex Phys. lib. I, text. 47, ac deinceps, et ex Met. lib. IV, text. 4.

tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente (1). Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum, et actu, et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est, quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum (2). E contrario autem Avicenna considerans, quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis; sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est; quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid (3).

Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; erunt multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius (loc. cit.), quod non est multitudo non participans uno. Sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt specibus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.

(1) Nimirum quod si est ens, est unum; et vicissim, quod si est unum, est ens.

(2) Ut videre est Met. lib. 1, text. 5, ubi pythagorici duo constituisse principia dicuntur; scilicet infinitum et unum, adeoque numerum ipsum suam substantiam omnium dehisce.

(3) Quod ergo praemissum est ex Physicorum lib. 1 unum et multa simul stare non posse in eodem ut ipsum nempe simul unum sit et sit multa intelligi debere patet secundum idem vel secundum eandem rationem.

Ad tertium dicendum, quòd ideo non est nugatio, cùm dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundùm rationem supra ens.

ARTICULUS II. — UTRUM UNUM ET MULTA OPPONANTUR (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 24, quæst. 1, art. 5 ad 4, et in Met. lib. x, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd *unum et multa* non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodò unum, ut ex prædictis patet (art. præc.). Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum (2). Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso; et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconueniens; quia sequeretur quòd unum sit posterius multitudine, et definiatur per eam; cùm tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconueniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed *contra*. Quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

CONCLUSIO.— Unum et multa non eodem modo opponuntur; unum enim, numeri principium, multis opponitur, ut mensura mensurato; unum autem quod convertitur cum ente, multis opponitur; ut indivisum diviso.

Respondeo dicendum quòd unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet (Met. lib. x, text. 2). Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est « negatio in subjecto, » secundùm Philosophum (3), sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suæ communitatis accidit, quòd privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium; ut visus, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono; et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quòd multitudo¹ est quoddam unum; et malum est quoddam bonum; et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito; quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundùm quid. Quod enim secundùm quid est ens (ut in potentia) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundùm quid, quantum ad aliquod

(1) Hic per rationem demonstratur rectè Philosophum dixisse (Met. lib. iv, text. 10, et lib. x, cap. 5): *Unum opponitur multo, idem diverso, simile dissimili, æquale inæquali*. Item (ibid.): *Unum significat, aut negationem multitudinis, aut privationem absolutam*.

(2) Eo sensu quòd una res non opponatur nisi eandem uni rei; vel non habeat plura quibus opposita sit.

(3) Colligitur ex libro iv Metaph. text. 4, vel cap. 2, et ex Categoriis, cap. de oppositis, ubi privationem sic à negatione distinguit, quia nullum subjectum determinat vel significat negatio (puta *non videns* quod cuilibet potest convenire, sed privatio determinat aliquod, puta *cæcus*, quod ei tantum tribui potest qui est subjectum capax visionis quæ tamen caret.

esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel è converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et è converso.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est totum: quoddam *homogeneousum*, quod componitur ex similibus partibus; quoddam verò *heterogeneousum*, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto *homogeneouso* totum constituitur ex partibus habentibus formam totius; sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto *heterogeneouso* quælibet pars caret formâ totius. Nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus; non quòd unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini; sed secundum hoc quod habent de entitate, sicut et partes domus constituunt domum per hoc quòd sunt quædam corpora, non per hoc quòd sunt non duplex.

Ad *tertium* dicendum, quòd multum accipitur dupliciter. Uno modo absolute; et sic opponitur uni. Alio modo secundum quòd importat excessum quemdam; et sic opponitur paucis. Unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad *quartum* dicendum, quòd unum opponitur privative multis, in quantum in ratione multorum est quòd sint divisa. Unde oportet quòd divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita. Unde definitum punctum, *cujus pars non est* (1); vel, *principium lineæ*. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quòd primò cadit in intellectum ens. Secundò, quòd hoc ens non est illud ens; et sic secundò apprehendimus divisionem; tertio, unum; quartò, multitudinem.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT UNUS (2).

De his etiam infra quæst. CIII, art. 5, et Sent. 1, dist. 2, art. 4, et Sent. II, dist. 21, quæst. 1, art. etiam 4, et Cont. gent. lib. 1, cap. 42, et De potent. quæst. III, art. 6, et Opusc. II, cap. 43, et in Met. lib. XII, lect. ult.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit unus. Dicitur enim (I. Cor. VIII, 5): *Siquidem sunt dii multi et domini multi*.

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur. Similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem; et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum quòd Deus sit unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Deut. VI, 4): *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est* (3).

CONCLUSIO. — Deus, cum sit omnino simplex, et infinitæ perfectionis, est simpliciter unus; à quo est totius universi ordo.

(1) Quia nimirum est aliquid penitus indivisibile, ut Physic. lib. VI, text. 90, assumitur ad ostendendum quòd moveri non possit. Principium autem lineæ nominatum dicitur à Platone, Met. lib. I, text. 45, vel cap. 7.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem evellas hæreses gnosticorum, manicheorum, thei-

starum, dicentium Deum non unum, sed duos aut tres esse Deos, et errorem polytheistarum, quos damnavit Ecclesia in symbolis Nicæno, Constantinop. et Athanas. et in omnium Patrum scriptis.

(3) Vel *Dominus unus est*, in Vulgata

Respondeo dicendum quòd Deum esse unum ex tribus demonstratur: 1^o Quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quòd illud unde aliquid singulare est *hoc aliquid*, nullo modo est multis communicabile (1). Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3). Secundum igitur idem est *Deus et hic Deus*. Impossibile est igitur esse plures deos. 2^o Verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra (quæst. IV, art. 2) quòd Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. Et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (2). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi, quasi ab ipsa coacti veritate, ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium (3). 3^o Ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quàm per multa; quia per se unius unum est causa; et multa non sunt causa unius nisi per accidens; inquantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cùm igitur illud quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicuntur dii multi secundum errorem quorundam qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibidem Apostolus: *Nobis autem unus Deus, etc.*

Ad *secundum* dicendum, quòd unum, secundum quòd est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ habent esse in materia. Unum enim, quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materia, sed sunt secundum rationem à materia abstracta. Unum verò quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materia. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum privationis et remotiois. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta, de Deo prædicari; sicut quòd est incorporeus, vel infinitus. Et similiter de Deo dicitur quòd sit unus.

ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS SIT MAXIMÈ UNUS (4).

De his etiam infrà quæst. XVIII, art. 5, et quæst. XXXIX, art. etiam 5, et in librum De causis, lect. 21.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit maximè unus.

(1) Non dissimilis ratiocinatio Richardi Victorini, De Trin. lib. 1, cap. 17, nisi quòd contractior hic et clarior.

(2) Sic etiam Tertullianus. Adversus Marcionem, lib. 1, cap. 5.

(3) Ex gentilibus plures Deum unum esse summun aroverunt, à quo omnes alios quos deos nunciant, creatos esse asserebant. Unde unitatem Dei magis ariani suis erroribus impugnare videntur, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cùm tamen

Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas errorem falsissimum cujusdam Petri de Alyaco, dicentis quòd persona divina est magis una quàm natura divina, quoniam, inquit, natura divina est communicabilis multis et aliquo modo divisibilis, quod damnatum est concilio Laterani. Extr. de summ. Trin. et fide cath. cap. *Firmiter*.

Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quam alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quam id quod est indivisibile actu et potentiâ (1), cujusmodi est punctum et unitas. Sed intantum dicitur aliquid magis unum, inquantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quam unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. iv, text. 3). Ergo omne ens est maximè unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia.

Sed *contra* est, quod dicit Bernardus quòd « inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis (De consid. lib. v, cap. 8). »

CONCLUSIO. — Deus cum sit maximè ens et maximè indivisus, est etiam maximè unus.

Respondeo dicendum quòd cum unum sit ens indivisum, ad hoc quòd aliquid sit maximè unum, oportet quòd sit et maximè ens, et maximè indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maximè ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maximè indivisum, inquantum neque dividitur actu, neque potentiâ, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 7). Unde manifestum est quòd Deus est maximè unus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quòd ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quòd aliquid est magis divisum aut divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis vel minus vel maximè unum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd punctum et unitas quæ est principium numeri, non sunt maximè entia, cum non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorundam est ex multis composita; quorundam verò non.

QUÆSTIO XII.

QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra; id est quomodo cognoscatur à creaturis. — Et circa hoc quaruntur tredecim: 1º Utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei. — 2º Utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam. — 3º Utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri. —

(1) Id est, quod neque dividitur neque dividi potest.

(2) Quidni ergo maximè unus Deus, quia maximè indivisus.

4° Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. — 5° Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam iudiceat aliquo lumine creato. — 6° Utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectius videat. — 7° Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. — 8° Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam omnia in ipsa cognoscat. — 9° Utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. — 10° Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. — 11° Utrum in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre. — 12° Utrum per rationem naturalem Deum in hac vita possimus cognoscere. — 13° Utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsentī vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS POSSIT DEUM VIDERE PER ESSENTIAM (1).

De his etiam 4 2, quæst. III, art. 8, et quæst. XCIII, art. 5 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 51, 54 et 57, et De verit. quæst. VIII, art. 1, et quodl. 7, art. 2, et quodl. 40 in fin. et Opuse. II, cap. 403, et in Matth. 3, sub illius nomine, col. 40.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre. Chrysostomus enim (super Joan. homil. XIV), exponens illud quod dicitur Joan. 1 : *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit : « Ipsum quod est Deus, non solùm prophetæ, sed nec angeli viderunt, nec archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est? » Dionysius etiam (De div. nom. cap. 4) loquens de Deo dicit : « Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia. »

2. Præterea, omne infinitum, inquantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est (quæst. VII, art. 1). Ergo est secundum se ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1 et 2). Ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum; quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. III, 2) : *Videbimus eum sicuti est.*

CONCLUSIO. — Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est clara divinæ essentiæ visio per intellectum, constat intellectum creatum Deum posse videre per essentiam.

Respondeo dicendum, quòd cum unumquodque sit cognoscibile secundum quòd est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permutatione potentiæ, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum. Sicut sol qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertione propter excessum luminis. — Hoc igitur attendentes quidam (2) posuerunt quòd nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæreses triuitariorum, Almarici, arnaldistarum, dicentium : Divinam essentiam in se, nec ab angelo, nec ab homine videri, nec videntiam. Deum non videri in se, sed in creaturis, sicut lumen in aere, Deum non per essentiam videri à beatis, sed per quamdam claritatem

illius essentiæ, in qua consistit beatitudo. Quod damnatum est à concilio Lateran. Extrà de sum. Trin. et fide cath. cap. *Damnatus*, et à conc. Florent. Tract. de Purgatorio.

(2) Sic etiam indefinitè Gregorius refert Moral. lib. XVIII, cap. 28). Sed hunc errorem Abailardus et Almaricus præter armenos renovarunt.

ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quàm in Deo; quod est alienum à fide (1). In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, inquantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.—Unde simpliciter concedendum est quòd beati Dei essentiam videant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd utraque auctoritas loquitur de visione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius immediatè ante verba proposita dicens: « Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc. » Et Chrysostomus parùm post verba prædicta subdit (2): « Visionem hinc dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio (3). »

Ad *secundum* dicendum, quòd infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se; quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet (quæst. vii, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non sic dicitur non existens quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens; inquantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quòd nullo modo possit cognosci, sed quòd omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendit.

Ad *quartum* dicendum, quòd proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quòd duplum, triplum, et æquale, sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum, proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II. — UTRUM ESSENTIA DEI AB INTELLECTU CREATO PER ALIQUAM SIMILITUDINEM VIDEATUR (4).

De his etiam, Sent. iv, dist. 49, quæst. ii, art. 1, et De verit. quæst. viii, art. 1, et quodl. 7, art. 4 et 5, et Cont. gent. lib. iii, cap. 49, et Opusc. ii, cap. 405.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim Joannes (1. Ep. iii, 2): *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. ix, cap. 41): « Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. »

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu; sicut sensus in

(1) Ergo et illud quod ex eo sequitur; ut art. 4, infra, et Cont. gent. lib. iii, cap. 54.

(2) Contra Eunomium et anomæos nempe, qui se sic videre jaebant sicut seipsum Deus videt.

(3) Cæteri Patres, ait Sylvius, quibus error iste attribuitur, partim juxta Chrysostomi mentem sunt intelligendi; partim loquuntur de visione corporali; partim de ea quæ naturaliter habetur Dei, ut ex eorum scriptis liquet (Conf. euct. sup. quæst. xciii, art. 1).

(4) Habes ex hoc articulo quomodo per rationem iuterimas hæresim quorundam (Direct. inquis. part. 2, quæst. viii, hæres. 7) dicentium: animarum beatarum visio, quæ vident divinam essentiam, non est visio intuitiva et facialis; quod damnatum est à conc. Lateran. et à conc. Florent. (loc. art. præc. cit.), et quod etiam delinivit Benedictus XI in Extravagante, quæ incipit: *Benedictus Deus in donis suis*, etc.

actu est sensibile in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 9) quod cum Apostolus dicit, *Videmus nunc per speculum et in ænigmate*, «speculi et ænigmatis nomine quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum.» Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis, sed *contra* eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

CONCLUSIO. — Divina essentia non per aliquam speciem ex parte divinæ essentiæ ab intellectu creato conspicitur, sed ex parte intellectus creati aliqua similitudine confortati (lumine videlicet gloriæ) apprehenditur et videtur.

Respondeo dicendum quod ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur; scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu; non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret. — Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi à prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiæ, vel gloriæ. — Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivæ potentiæ, quæ scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visæ, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. — 1° Quidem, quia, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1): «Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci;» sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minùs per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. — 2° Quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 4), quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma (1) creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. — 3° Quia divina essentia est aliquid incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest; quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum. — Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ; scilicet lumen divinæ

(1) Hanc doctrinam nonnulli solum intelligunt de specie quam vocant objectivam, seu expressam, quæ scilicet tanquam objecto, prius viso et cognitò ducemur in clarum Dei visionem. Sed ex his patet quod beatus Thomas etiam neget

speciem impressam quæ nihil aliud est quam forma seu similitudo impressa intellectui, per cuius unionem cum intellectu, ipse actuatur et proportionatur objecto, cuius habet speciem.

gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur (Psal. xxxv, 10): *In lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet, ut in se est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

Ad *tertium* dicendum, quòd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III. — UTRUM ESSENTIA DEI VIDERI POSSIT OCVLIS CORPORALIBUS (2).

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. II, art. 2, et infra 2 2, quæst. CLXXV, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim (Job, xix, 26): *In carne mea videbo Deum*, etc. et (xlii, 5): *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*.

2. Præterea, Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xxii, cap. 29): « Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutiùs videant, quàm quidam perhibentur videre serpentes vel aquilæ, quantalibet enim acrimoniâ cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora), sed ut videant et incorporalia. » Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginariâ. Dicitur enim (Isa. vi, 1): *Vidi Dominum sedentem super solium*, etc. Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundum actum, ut dicitur (De anima, lib. iii, cap. 3, text. 160). Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Lib. de videndo Deum ad Paulinam, epist. xlvii, cap. 9): « Deum nemo vidit unquam; vel in hac vita, sicut ipse est; vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur.

CONCLUSIO. — Deus cum sit omnino incorporeus, nullo exteriori vel interiori sensu videri potest.

Respondeo dicendum quòd impossibile est Deum videri sensu visùs, vel quocumque alio sensu, aut potentiâ sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. lxxviii). Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 1). Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cum dicitur: *In carne mea videbo Deum*

(1) Beatus Thomas affirmat essentiam divinam non solum esse illud quod intellectus beatus videt, sed etiam esse illud quo videt (De verit. quæst. viii, art. 1), ac proinde speciem impressam à visione Dei omnino removel. Hæc sententia est communior; ita enim docent: Durandus (dist. 49, quæst. II, num. 15), Paludanus in iv, dist. 49, quæst. I, art. 2, concl. 5, 5;

Antoninus, 3^a p. tit. 31, Cajetanus, Bannès, Cumes, Valentinus et alii.

(2) Hujus articuli doctrina, licet nec Scripturis nec conciliis aperte sit definita, certissima tamen est, et ex ejus opposito sequitur error fidei repugnans, scilicet Deum esse corporeum, ut dicebant anthropomorphitæ (Vid. sup. quæst. xcii, art. 2).

meum, non intelligitur quòd oculo carnis sit Deum visurus, sed quòd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum (1). Similiter quod dicitur, *nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut (Ephes. I, 17) dicit Apostolus : *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri*.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod præmittitur: « Longè itaque potentia alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura. » Sed postmodum hoc determinat dicens : « Valdè credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus. » Ex quo patet quòd hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quòd quidem à sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quòd autem statim visis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit; scilicet ex perspicuitate intellectus, et ex refulgentia divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in visione imaginaria non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis; prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUIS INTELLECTUS CREATUS PER SUA NATURALIA DIVINAM ESSENTIAM VIDERE POSSIT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 30.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd angelus est « speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei. » Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quòd etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maximè visibile, fit minùs visibile nobis propter defectum nostri visus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multò magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectus creati, videtur quòd

(1) Ut fusiùs explicat ipse beatus Thomas in Comment. in lib. Job : Ego in carne existens post resurrectionem; videbo et oculis mentis Deum, et oculis corporalibus Deum hominem factum.

(2) Eunomius et Aelius et ab his dicti anomæi sæculo IV, non solum Dei visionem intuitivam, sed et comprehensivam tribuebant solis nature

viribus, contra quos acerrimè pugnavit Chrysostomus, Baïlius, Gregorius Nazianzenus, Ambrosius, Epiphanius et alii sancti Patres. Horum errorem ex parte, nimirum quantum ad visionem, suscitârunt sæculo XIV Beguardi et Beguini quos damnavit concilium Viennense sub Clemente V, an. 1341.

nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit. Quod est erroneum, ut ex supradictis patet (1). Videtur ergo quò intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. vi, 23): *Gratia Dei vita æterna*. Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud (Joan. xvii, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solus, verum Deum*, etc. Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

CONCLUSIO. — Cùm divina essentia sit supra conditionem cujuscumque creati intellectus, non potest intellectus creatus per sua naturalia ipsam cognoscere, sed tantum per gratiam.

Respondeo dicendum quò impossibile est quò aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quò cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis (2), oportet quò cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali, et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materia aliqua; quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes (3). Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quò anima nostra per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res secundum quò sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quò sunt in materia individuali, sed secundum quò abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali; quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quò cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quò sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quò iste modus cognoscendi Deum est angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso

(1) Art. nimirum I, ubi *alienum à fide* insinuat, ut ostendimus ibi.

(2) Hic non agitur de quocumque excessu in modo essendi, sed de generico et universali; scilicet res cognita non debet habere immaterialitatem alterius generis quàm cognoscentis.

(3) Quia nempe illarum esse ab essentia differt, ut indebitum essentiæ, ac ei tantum ab extrinseco adveniens, cùm per creationem sit acceptum; non sic autem in Deo.

(4) Hinc ordo naturalis ab ordine supernaturali distinguitur; quod hodierni philosophi, quos vocant rationalistas, prorsus rejiciunt.

angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est (art. 2). Unde non sequitur quòd angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privativè, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negativè, sic quælibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam à materia aliquo modo elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quòd visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretionem cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam, nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concretionem cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliqua natura, tamen potest ipsum esse discernere per intellectum, dum cognoscit quòd aliud est ipse, et aliud est ejus esse. Et ideo, cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam; potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatam subsistens.

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUS CREATUS AD VIDENDUM DEI ESSENTIAM ALIQUO CREATO LUMINE INDIGEAT (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 51, 52, 53, et Opusc. III, cap. 403, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et De verit. quæst. VIII, art. 5 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cum Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cum videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed *contra* est, quod dicitur in Psalm. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.*

CONCLUSIO. — Cum essentia divina naturam cujusque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendam aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum quòd omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam. Sicut, si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convellas hæresim begardorum et beguinarum dicentium: animam non indigere lumine gloriæ

ipsam elevante ad Deum videndum et eo lætè fruendum; quod damnatum est in conc. Viennensi, Clement. tit. de hæretic. *Ad nostrum.*

disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem (1). Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (art. præc.), oportet quòd ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur (*Apoc. XXI, 23*): quòd *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundum illud (1. Joan. III, 2): *Cùm apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam; non quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se inintelligibilis est; sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum (2). Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad *secundum* dicendum, quòd lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo in qua Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quòd non est medium *in quo* Deus videatur, sed *quo* videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habentem formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ. Quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VI.—UTRUM VIDENTIUM ESSENTIAM DEI UNUS ALIO PERFECTIUS VIDEAT (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 56.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectius non videat. Dicitur enim (1. Joan. III, 2): *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius et minus perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32) quòd « unam rem non potest unus alio plus intelligere. » Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectu enim videtur Deus, non sensu; ut supra habitum est (art. 3). Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

3. Præterea, quòd aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest; vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiæ visivæ vi-

(1) De fide est intellectum creatum indigere lumine aliquo creato ad videndam Dei essentiam, ut patet in conc. Vien. sup. cit.

(2) Ex his patet lumen gloriæ, juxta divum Thomam, esse qualitatem supernaturalem intellectui à Deo infusam, eique per modum habitus inhaerentem. Attamen non est de fide quòd lumen illud sit habitus, quia concilium id non expressit, quævis non nisi periculosè negari possit, ait Sylvius.

(3) Respons. affirmativ. est de fide contra Jo-

vinianum qui, cùm vellet cum stoicis hominum merita et peccata esse æqualia, ita et præmia et supplicia. Hunc debellarunt sanctus Hieronymus et sanctus Augustinus et à papa Siricio et concil. Milevit. fuit damnatus. Item et contra Lutherum qui, cùm contenderat homines justificari non per propriam justitiam, sed per justitiam Christi imputatam, et hæc sit omnibus æqualis, consequenter dicebat omnes homines esse æqualiter beatos, quod anathemate proligatum est (Conc. Trid. sess. VI, can. 52).

dentis. Ex parte autem objecti. per hoc quòd objectum perfectiùs in vidente recipitur; scilicet secundum perfectiorem similitudinem. Quod in proposito locum non habet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quòd, si unus alio perfectiùs eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivæ. Et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clariùs eum videat. Quod est inconveniens; cum hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

Sed *contra* est, quòd vita æterna in visione Dei consistit; secundum illud (Joan. xvii, 3): *Hæc est vita æterna*, etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales. Cujus contrarium dicit Apostolus (I. Cor. xv, 4): *Stella differt à stella in claritate*.

CONCLUSIO. — Cùm videntium divinam essentiam unus alio majori gloriæ lumine illustretur, perfectiùs etiam unus alio ipsam videbit.

Respondeo dicendum quòd videntium Deum per essentiam unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quàm in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est (art. 2), sed hoc erit per hoc quòd intellectus unius habebit majorem virtutem. seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ (1), quod intellectum in quadam deformitate constituit, ut ex superioribus patet (art. præc.). Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate (2), perfectiùs Deum videbit, et beator erit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur, *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium, *sicuti*, determinat modum visionis ex parte rei visæ; ut sit sensus, *videbimus eum ita esse sicuti est*; quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis; ut sit sensus, quòd ita erit perfectus modus vivendi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc patet etiam solutio ad *secundum*. Cùm enim dicitur quòd rem unam unus alio meliùs non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ; quia quicumque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit. Non autem si referatur ad modum intelligentis; quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas videndi non erit ex parte objecti; quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversa participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam; ut dictum est (art. 1).

ARTICULUS VII — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, IPSUM COMPREHENDANT (3).

De his etiam, Sent. iv, dist. 49, quæst. 1, art. 3 et Cont. gent. lib. iiii, cap. 53.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam,

(1) Ita ut duo beati quorum unus est altero naturaliter perspicacior, si æquali lumine gloriæ donantur, æqualiter Deum videbunt. Ita communiter post sanctum Thomam, Bannès, Camel, Sylvius, Billuart et omnes thomistæ contra scotistas et paucos alios.

(2) Supple, de charitate viæ per quam homo meretur visionem. Inæqualitas enim charitatis patris consequenter ad visionem ipsam se habet ut effectus, juxta modum quo differt à charitate viæ.

(3) Ex hoc articulo habes quomòdò per rationem

ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus (Phil. III, 12) : *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse (I. Cor. IX, 26) : *Sic curro, non quasi in incertum*. Ergo ipse comprehendit; et eadem ratione alii, quos ad hoc invitât dicens : *Sic currite ut comprehendatis*.

2. Præterea, ut dicit Augustinus (Lib. de videndo Deum, ep. cxii, cap. 9), ad Paulinam (1) : « Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem. » Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cum Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Præterea, si dicatur quòd videtur totus, sed non totaliter, contra. Totaliter vel dicitur modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ; quia videt eum sicuti est, ut dictum est (art. 6). Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis; quia totâ virtute suâ intellectus Dei essentiam videt. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

Sed *contra* est, quod dicitur (Hier. xxxii, 18) : *Fortissime, magne, potens; Dominus exercituum, nomen tibi; magnus concilio, et incomprehensibilis cogitatu*. Ergo comprehendî potest.

CONCLUSIO. — Cùm lumen gloriæ, quo perfusi divinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quemquam creatum intellectum illam comprehendere, et ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere verò mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus (De Verb. Dom. serm. xxxviii, cap. 3). — Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd illud comprehenditur quod perfectè cognoscitur; perfectè autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta; non comprehenditur. Putà, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum; quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod sic patet. — Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quòd est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est (quæst. vii, art. 2), infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minus perfectè cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum, non possit esse infinitum; impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo

contundas præsumptionem hæreticalem anorum, qui se naturam Dei comprehendere, sicut semetipsos, dicebant. Item cujusdam Augustini de Roma, archiepiscopi Nazareni, ut refertur in concil. Basil. sess. xxii, dicentis, quòd anima Christi videt Deum tam clarè et intensè, quàm clarè et intensè Deus seipsum videt.

(1) Hæc epistola ob suam prolixitatem liber appellatur.

(2) Tùm ratione infinitatis ejus, quia *quicquid scientiâ comprehenditur, scientiâ comprehensione finitur*, ait lib. xii De civ. Dei, cap. 48. Augustinus: tum ratione limitatæ cognitionis nostræ quæ cum ejus infinitate comparari non potest.

strictè et propriè, secundùm quòd aliquid includitur in comprehendente. Et sic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est. Et sic de comprehensione nunc quæritur. Alio modo *comprehensio* largiùs sumitur secundùm quòd comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundùm illud (Cant. III, 14): *Tenui eum, nec dimittam*. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei; sicut visio fidei, et fructio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur; quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus quæ habemus, fruimur; vel quia non delectamur in eis; vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo; quia vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre; et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad *secundum* dicendum, quòd non propter hoc Deus *incomprehensibilis* dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est (1). Sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem dicit (epist. cxi, cap. 9): quòd illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem; aut cujus fines circumspecti vel circumscribi possunt. Tunc enim fines alicujus circumspectiuntur, quando ad finem, in modo cognoscendi illam rem, pervenitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quòd infinitè existit, et infinitè cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licèt ipse eam demonstrativè non cognoscat.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM, OMNIA IN DEO VIDEANT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. VIII, art. 5, et De verit. quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 54 et 57.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius (Dial. IV, cap. 33): « Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? » Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, videt ea quæ in speculo resplen-

(1) Ad comprehensionem intellectivam tria requiruntur: 1^o claritas seu evidentia cognitionis; 2^o certitudo cognitionis; 3^o adæquatio rei intelligibilis in genere cognitionis, ut scilicet cognitio tantùm se extendat in cognoscendo objectum quantum objectum secundùm se et secundùm ea quæ continet est cognoscibile.

(2) Hic per rationem ostenditur meritò dictum à Domino Marc. XIII, *De die illo, scilicet judicii, nemo scit, neque angeli Dei*. Angeli dicunt

(Ps. XXIII): *Quis est iste rex gloriæ? (Is. LXIII): Quis est iste qui venit de Edom, tinctus vestibus de Bosra?* In his locis manifestè innuitur, quòd videntes divinam essentiam non vident omnia in illa. Adde et illud (Ephes. III): *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo, ut innotescat principibus et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientiæ Dei*.

dent. Sed omnia quæcumque fiunt vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in seipso cognoscit (1). Ergo quicumque videt Deum, omnia videt quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur (De anima, lib. III, cap. 4, text. 7). Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minus quam ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium. Et ita, videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed *contra* est, quòd angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. « Inferiores enim angeli purgantur à superioribus à nescientia; » ut dicit Dionysius (Cœlest. hier. cap. 7). Ipsi etiam nesciunt futura contingentia et cogitationes cordium (2). Hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

CONCLUSIO. — Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat; non potest etiam in ipso videre omnia quæ facit, vel facere potest, sed plura, vel pauciora, secundum quòd perfectiùs vel imperfectiùs eum videt.

Respondeo dicendum quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam, non videt in ipsa omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundum quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Sed manifestum est quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit (3). Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est (art. præc.). Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia et demonstrat. Non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat; quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt majus sit videre Deum quam omnia alia; tamen majus est videre sic ipsum quòd omnia in eo cognoscantur, quam videre sic ipsum, quòd non omnia, sed pauciora vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est (in corp. art.) quòd multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

(1) Ut ex professo infra quæst. XIV, art. 4, dicitur.

(2) Nesciunt etiam diem judicii, singulos prædestinatos, et aliquid mysterii Incarnationis etiam ignorarunt.

(3) Nec aliter incomprehensibilitatem Dei explicant Patres quam quòd non totaliter omnes illius modi vel omnia opera cognoscantur.

(4) Sic Sancti tantò plura de effectibus Dei cognoscunt, quantò perfectiùs eum vident.

Ad *quartum* dicendum, quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectûs; et hæc sunt species et genera rerum et rationes earum; quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam (1). Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectûs creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit; nec iterum, cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons et principium totius esse et veritatis; ita repletet naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus (Conf. lib. v, cap. 4): « Infelix homo qui scit omnia illa, scilicet creaturas, te autem nescit! Beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus. »

ARTICULUS IX. — UTRUM EA QUÆ VIDENTUR IN DEO, A VIDENTIBUS DIVINAM ESSENTIAM, PER ALIQUAS SIMILITUDINES VIDEANTUR (2).

De his etiam De verit. quæst. VIII, art. 5, et 22. quæst. CLXXV, art. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu; et sensus in actu, sensibile in actu; in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videns Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ priùs vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 3) (3), postquam desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit quòd *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui* (II. Cor. XII, 4). Ergo oportet dicere quòd aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint. Et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsa videbat, aliquas similitudines vel species habebat.

Sed *contra* est, quòd per unam speciem videtur speculum et ea quæ in speculo apparent. Sed omnia sic videntur in Deo, sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur per aliquas similitudines sive species videntur.

CONCLUSIO. — Deum videntes non vident in eo alia per species eorum, sed per ipsam essentiam divinam, eorum intellectui unitam.

Respondeo dicendum quòd videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species; sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam (4). Sic enim cognoscitur unum quodque, secundum quòd similitudo ejus est in cognoscente. Sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia; virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quòd informatur

(1) Quilibet beatus videt ergo in Deo totam mundi machinam, ejus compositionem et ordinem, et generaliter omnia quæ ad perfectionem universi pertinent (Cf. Cont. Gent. lib. III, cap. 39).

(2) Articulus ille per rationem demonstrat meritò dictum ab Apostolo (I. Cor. XIII): *Videmus*

nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.

(3) Colligitur æquivalenter ex cap. 5, sed expressius cap. 28.

(4) Hæc est beati Augustini sententia, non solum ubi cognitionem matutinam à vespertina distinguit quæ de re quæst. LVIII dicendum erit, sed etiam Confess. (lib. XIII, cap. 15).

specie alicujus quod est ei simile. Et tunc non dicitur res cognosci in seipsa, sed in suo simili. Alia enim est cognitio quâ cognoscitur aliquis homo in seipso, et alia quâ cognoscitur in sua imagine. Sic ergo, cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in seipsis, seu in propriis naturis. Sed cognoscere eas prout earum similitudines præexistunt in Deo (1), est videre eas in Deo. Et hæc duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem, quâ res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem; per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiæ divinæ, in qua rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum, quod aliquæ potentiæ cognoscitivæ sunt, quæ ex speciebus primò conceptis alias formare possunt; sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri, format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiæ, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsa visione essentiæ divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentia divina videntur; quæ remanserunt in Paulo, etiam postquam desiit Dei essentiam videre (2). Ista tamen visio, quâ videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione quâ videntur res in Deo.

ARTICULUS X. — UTRUM VIDENTES DEUM PER ESSENTIAM SIMUL VIDEANT OMNIA QUÆ IN IPSO VIDENT (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 59.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod videntes Deum per essentiam, non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia, secundum Philosophum (Top. lib. II, cap. 4), « contingit multa scire, intelligere verò unum. » Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum, simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 22) quod « Deus movet creaturam spiritualem per tempus; » hoc est per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritalis est angelus qui Deum videt. Ergo videntes Deum successivè intelligunt et afficiuntur. Tempus enim successionem importat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XXV, cap. 16): « Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus. »

CONCLUSIO. — Quæcumque videntur in verbo, non successivè, sed simul videri necesse est.

Respondeo dicendum quod ea quæ videntur in verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul

(1) Res præexistunt in Deo, tanquam in earum causa effectiva aut exemplari.

(2) Hac de re plenius in 2 2, quest. CLXXIV, art. 5, ubi tractatur ex professo.

(3) Cum Deus non intelligat successivè, sed simul quæcumque intelligit, ac intellectus beatorum fiat deiformis, hinc sequitur quod ab eis intellecta non successivè, sed simul intelligantur.

Unde hæc verba prophetæ (Dan. XIII): *Qui ad justitiam erudiant plurimos, erunt sicut stellæ in perpetuas æternitates.*

actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quòd quando aliqua multa unâ specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successivè intelliguntur, et non simul. Si autem omnes intelligantur unâ specie totius, simul intelliguntur. Ostensum est autem (art. præc.), quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sic unum tantum intelligimus, in quantum unâ specie intelligimus. Sed multa unâ specie intellecta simul intelliguntur. Sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale; et in specie domus parietem et tectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli, quantum ad cognitionem naturalem, quâ cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt (2). Et sic moventur secundum intelligentiam per tempus. Sed secundum quòd vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT VIDERE DEUM PER ESSENTIAM (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et De verit. quæst. X, art. 44, et quodlib. I, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 45.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis in hac vita possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob (Gen. xxxii, 30): *Vidi Deum facie ad faciem*. Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur (I. Cor. xiii, 12): *Videmus nunc per speculum et in ænigmatate; tunc autem facie ad faciem*. Ergo Deus in hac vita per essentiam videri potest.

2. Præterea (Num. xii, 18), dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei*. Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata et figuras, videt Deum. Sed hoc videre est Deum per essentiam videre. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis dicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoscimus. Dicit enim Augustinus (Conf. lib. xii, cap. 23): « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate. » Idem etiam in libro De vera religione dicit (cap. 31) quòd « secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. » Et (De Trin. lib. II, cap. 2) dicit, quòd « rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profecto non essent. » Ergo et in hac vita ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 25),

(1) Notandum est quòd hic agatur tantum de his quæ beati vident eadem illâ visione quâ beatificentur. Res autem non ita se habet circa ea quæ videntur visione causata ex ipsius Dei clara visione. Vident enim successivè quæ illis ita revelantur.

(2) Quidquid per species cognoscunt, successivè vident angeli, etiamsi illâ similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, sive (quod est verius) per influxum Verbi, ut ait beatus Thomas (De verit. quæst. VIII, art. 5).

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim begardorum et begunorum, dicentium hominem in præsentī vita posse consequi finalem beatitudinem, ac proinde divinam essentiam clarè videre; quod jurè damnatum est à papa Clemente V in concilio Viennensi; item ab Evaristo papa, Epist. I ad episcopos africanos: sic: *Eam lucem inaccessibilem quam Pater et Filius inhabitant, nullus in hoc mortali corpore constitutus potest aliquoties continere.*

visione intellectuali videntur ea quæ sunt in anima per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo, cum Deus sit per essentiam suam in anima nostra, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. xxiii, 20): *Non videbit me homo et vivet*. Gloss. (ord.): « Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest. »

CONCLUSIO. — Non potest Deus ab homine puro in hac mortali vita per essentiam videri.

Respondeo dicendum quòd ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vita mortali separetur. Cujus ratio est: quia, sicut supra dictum est (art. 4), modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materia, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quòd per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (art. 1 et 9) quòd cognitio Dei per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quòd anima nostra quanto magis à corporalibus abstrahitur, tantò intelligibilem abstractorum fit capaciore. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis, magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum (1). Quòd ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundum Dionysium (De cœlest. hier. cap. 4), sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatae sunt aliquæ figuræ, vel sensibiles, vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquid divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob: *Vidi Dominum facie ad faciem*, referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram in qua repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad quamdam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus, licet imaginariâ visione, ut infra patebit cum de gradibus prophetiæ loquemur (2^a 2^a, quæst. clxxiv). Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiam supernaturaliter et præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 26). et in libro De videndo Deum (epist. cxii, cap. 12), de Moyse, qui fuit magister Judæorum; et de Paulo, qui fuit magister Gentium (2). Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus (2^a 2^a, quæst. clxxv, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia

(1) Doctrina beati Thomæ intelligenda est quantum ad apprehensionem seu receptionem subtilium impressionum, sed non quantum ad iudicium. Iudicium enim perfectam vigilantiam postulat.

(2) Moysem et Paulum in hac vita existentes vidisse divinam essentiam non pauci sentiunt.

Ita sanctus Augustinus Ep. cxii, cap. 12 et 15, et Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 27), Ambrosius (Hexam. lib. 1, cap. 2), Basilii (Exan. homil. 1) et beatus Thomas (hic et 2^a 2^a, quæst. clxxiv, art. 4, et quæst. clxxv, art. 5). Sententiam negativam ut veriorum plures theologi affirmant.

cognoscimus et dijudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis. Sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus (Soli loq. lib. 1, cap. 8): «Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur;» videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quòd videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quòd videatur essentia Dei.

Ad *quartum* dicendum, quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in anima beatorum, non autem in anima nostra; sed per præsentiam, essentiam, et potentiam.

ARTICULUS XII. — UTRUM PER RATIONEM NATURALEM DEUM IN HAC VITA COGNOSCERE POSSIMUS (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 5, quæst. 1, et super Boetium, De Trin. quæst. 1, art. 2.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoscere non possumus. Dicit enim Boetius (De cons. lib. v, pros. 4), quòd «ratio non capit simplicem formam.» Deus autem maximè est simplex forma, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7). Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 30). Sed Dei, cùm sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sicut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantùm bonis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. 1, cap. 2) quòd «humanæ mentis acies in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur.» Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. 1, 19): *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*; id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

CONCLUSIO. — Possumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoscere secundùm quòd omnium prima et eminentissima causa est, non autem secundùm quòd in se est.

Respondeo dicendum quòd naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Unde tantùm se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quòd divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantés. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus à causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundùm quòd est prima omnium causa, excedens omnia sua causata (2). Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quòd scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur, et quòd hæc non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio ad formam simplicem pertinet.

(1) Conferatur quod dictum est quæst. II, art. 2 et 3.

(2) Putà quòd sit immensus, infinitus, æternus, independens, et summè intelligens, vel summè potens, ac omniùò perfectus.

gere non potest, ut sciat de ea quid est. Potest tamen de ea cognoscere, ut sciat an est (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectùs sui.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis. Sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis. Unde dicit Augustinus (Retract. lib. 1, cap. 4): « Non approbo quod in oratione dixi (Sol. lib. III, cap. 1): Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera; » scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII. — UTRUM PER GRATIAM HABEATUR ALTIOR COGNITIO DEI, QUAM EA QUÆ HABETUR PER RATIONEM NATURALEM (2).

De his etiam infra quæst. XXXII, art. 4, ut et Sent. I, dist. 5, quæst. 1, art. 4, et De verit. quæst. X-art. ult. et super Boetium, de Trin. quæst. 1, art. 4.

Ad *decimum tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem. Dicit enim Dionysius (De myst. theol. lib. 1, cap. 1) quòd « ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei sicut omnino ignoto. » Quod etiam de Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed congiungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam (3) non plenius cognoscitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non possumus, nisi per phantasmata; similiter etiam nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius (Cœlest. hierarch. cap. 1) quòd « impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum, quàm per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio. Dicit enim Gregorius (homil. xxvi in Evang.) quòd « ea quæ non videntur, fidem habent et non agnitionem. » Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (I. Cor. II, 10): *Nobis revelavit Deus per spiritum suum*; illa scilicet quæ « nemo principum hujus sæculi novit; » id est, philosophorum; » ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

CONCLUSIO. — Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quàm per naturalem rationem.

Respondeo dicendum quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis, quàm per rationem naturalem. Quod sic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit; scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile; cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Et quantum ad utrumque, juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et inter-

(1) Annon alium quoque sensum Boetius videtur indicare? cùm sic plenius ait: *Ratio non capit simplicem formam, sed intelligentia quasi desuper spectans, conceptâ formâ, quæ subsunt cuncta dijudicat.* Intelligentiæ, id est rationi intuitivæ, saltem tribuens velut oculo celsiori quod rationi propriè dictæ, id est rationi discursivæ non concedit.

(2) Ex hoc articulo habes quemodò per ratio-

nem interimas hæresim Raymundi Lulli asserentis nos melius cognoscere ea quæ per rationem, quàm ea quæ per fidem nobis innotescunt; item hodiernorum philosophorum, quos vocant rationalistas, qui rationem super fidem extollere non dubitant.

(3) Pro gratuito dono sumptam, qualis est fides ipsa etiam peccatoris, non pro gratia justificante

dum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experientia res divinas quàm ea quæ naturaliter à sensibilibus accipimus; sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimentum; sicut in baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ (1), et vox Patris audita est: *Hic est filius meus dilectus* (Matth. III, 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licet per revelationem gratiæ in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur; et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit; ut Deum esse trinum et unum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tantò excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic, per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

Ad *tertium* dicendum, quòd fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus cui creditur. Et sic, in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia (2). Nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII.

DE NOMINIBUS DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinatorum nominum. Unumquodque enim nominatur à nobis, secundum quòd ipsum cognoscimus. — Circa hoc ergo quærentur duodecim: 1º Utrum Deus sit nominabilis à nobis. — 2º Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. — 3º Utrum aliqua nomina dicta de Deo, propriè dicantur de ipso; an omnia attribuantur ei metaphoricè. — 4º Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma. — 5º Utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univoçè, vel æquivocè. — 6º Supposito quòd dicantur analogicè, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis. — 7º Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. — 8º Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. — 9º Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. — 10º Utrum accipiat univoçè vel æquivocè secundum quòd significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. — 11º Utrum hoc nomen, *Qui est*, sit maximè proprium nomen Dei. — 12º Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DEO CONVENIAT (3).

De his etiam Sent. I, dist. 22, quæst. I, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 1), quòd « neque nomen ejus est, neque opinio. » Et Prov. xxx, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti?*

(1) Quid sentiendum sit de illa columba ex professo docet divus Thomas, part. III, quæst. XXXIX, art. 7.

(2) Hinc fides aliquandò significatur visionis nomine, ut et cognitionis, propter primam conditionem, et è contra aliquandò negatur vel cognitionis, vel visio, propter secundam rationem.

(3) In hoc articulo per rationem ostenditur rectè dictum ab isaia (XLII): *Ego Dominus, hoc est nomen meum*, et nihilominus bene dictum à conc. Later. sub Innocentio III De sum. Trin. et Fid. cath.): *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd... Deus est ineffabilis*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione. Quorum nihil competit Deo; quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit, nec relativè significari; cum relativa sint aliorum antecedentium recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus nullo modo potest nominari à nobis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Exod. xv, 3): *Quasi vir pugnator, Omnipotens nomen ejus.*

CONCLUSIO. — Cum Deus in hac vita secundum quod in se est, minimè à nobis cognoscatur, sed secundum quod principium omnium eminentissimum est, aliquibus nominibus hoc significantibus nominari potest; nullum est autem nomen divinam essentiam adequatè representans, Deo ab hominibus impositum.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (Periher. lib. 1, cap. 1), « voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines (1). » Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Ostensum est autem supra (quæst. præc. art. 11) quod Deus in hac vita potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit suam significationem essentiam hominis secundum quod est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam. Ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod eà ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem (2), quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus et voce significamus.

Ad *secundum* dicendum, quod quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis *quo* aliquid est; inde est quod omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut *quo* aliquid est; sicut albedo significat ut *quo* aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuimus ei nomina abstracta ad significandam simplicitatem ejus; et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius. Quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut

(1) Unde extant liber Dionysii De div. nom. et Epist. Hier. CXXXVI ad Marcellum, *De decem Dei nominibus.*

(2) Hæc doctrina confirmari potest ex Scripturis et Patribus. Gen. XXXII: *Cur quæris no-*

men meum? (Prov. XXX: *Quod est nomen ejus aut nomen filii ejus, si nosti?* Vid. Aug. in Ps. LXXXV, Basil. Epist. LXXV; Anselm. Monol. cap. 65.

intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura, vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem ad significandum subsistentiam et perfectionem ipsius, sicut jam dictum est (in solut. præc.), ita dicuntur de Deo nomina significantia substantiam cum qualitate. Verba verò et participia consignantia tempus, dicuntur de ipso, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere, nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò demonstrativa dicuntur de Deo, secundum quod faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic, secundum illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur; secundum hoc et pronomibus vel nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO SUBSTANTIALITER (1).

De his etiam De potent. quæst. vii, art. 4 et 5, ut et Sent. I, dist. 2, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 51.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus (De fid. orth. lib. I, cap. 4): « Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere; aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem. »

2. Præterea, dicit Dionysius (De div. nom. cap. 1): « Omnium sanctorum theologorum hymnum invenies ad beatos thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividendum. » Et est sensus quod nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processum ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid à nobis, secundum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita secundum suam substantiam. Ergo nec aliquod nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. vii, cap. 1 et 7): « Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris, quæ ejus substantia significatur. » Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

CONCLUSIO. — Cum divinam substantiam imperfectè cognoscamus, nomina negativa vel relativa de Deo non dicuntur substantialiter; sed sola nomina positiva et absoluta divinam substantiam (licet imperfectè) significant.

Respondeo dicendum quod de nominibus quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. — Sed de nominibus quæ absolutè et affirmativè de Deo dicuntur, sicut bonus, sapiens, et hu-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundes hæresim Algazelis somniantis quod perfectiones Deo attributæ, pulchritudo, sanctitas,

honestas, nihil dicunt positivè in Deo; quod reprobatur est à Scripturis, quæ passim Deum vocant sanctum, bonum, suavem, etc.

iusmedi multipliciter aliqui sunt opinati (1). Quidam enim dixerunt, quòd hæc omnia nomina, licèt affirmativè de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo, quàm ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quòd, cùm dicimus Deum esse viventem, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis. Et hoc posuit Rabbi Moyses (in lib. Doct. dub.) (2). Alii verò dicunt quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata; ut cùm dicimus, *Deus est bonus*, sit sensus, *Deus est causa bonitatis in rebus*; et eadem est ratio in aliis. — Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria. 1^o Quidem; quia secundùm neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum. Unde si nihil aliud significatur, cùm dicitur, *Deus est bonus*, nisi *Deus est causa bonorum*; poterit similiter dici quòd Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quòd dicitur, quòd est corpus, removetur quòd sit ens in potentia tantùm, sicut materia prima. 2^o Quia sequeretur quòd omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut *sanum* per posterius dicitur de medicina; eo quòd significat hoc tantùm quòd sit causa sanitatis in animali, quod per prius dicitur sanum. 3^o Quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum viventem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat à corporibus inanimatis. — Et ideo aliter dicendum est, quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam; et prædicantur de Deo substantialiter (3); sed deficient à repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundùm quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundùm quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra (quæst. iii, art. 2) quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis; sed sicut excellens principium, à cujus forma effectus deficient; ejus tamen aliqualem similitudinem consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, cùm de perfectione divina agebatur (quest. iv, art. 3). Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant; imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur, *Deus est bonus*, non est sensus, Deus est causa bonitatis; vel Deus non est malus. Sed est sensus, id quòd bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo; et hoc quidem secundùm modum altiozem. Unde ex hoc non sequitur quòd Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potiùs, è converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit; secundùm illud Augustini (De doctr. christ. lib. i, cap. 32): « in quantum bonus est, sumus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus ideo dicit quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè; sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

(1) Ex his intelligitur nomina Dei esse triplia, scilicet positiva atque absoluta, ut bonus, sapiens; alia relativa, ut creator; alia negativa, ut incorporeus.

(2) Unus nimirum ex magistris vel doctoribus

Judæorum, qui Moyses Ben Maimon, vel Maimonides, seu Moyses filius Maimonis appellatur.

(3) Hæc nomina significant aliquid positivum in Deo verè et realiter existens, ipsam nimirum divinam substantiam, quamvis imperfectè.

Ad *secundum* dicendum, quòd in significatione nominum aliud est quandòque à quo imponitur nomen ad significandum; et aliud, *ad quòd significandum* nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis* imponitur ab eo quòd lædit pedem (1), non tamen imponitur ad hoc significandum quòd significet lædens pedem; sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum, creaturæ Deum repræsentant, licet imperfectè; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit et nominat. Sed tamen hæc nomina non imponit ad significandum ipsos processus; ut cum dicitur, *Deus est vivens*, sit sensus: ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quòd in se est; sed cognoscimus eam secundum quòd repræsentatur in perfectionibus creaturarum. Et sic nomina à nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUOD NOMEN DICATUR DE DEO PROPRIÈ (2).

De his etiam Sent. I, dist. 8, quæst. IV, art. 5, et dist. 22, art. 4, et Cont. gent. lib. 1, cap. 50, et De potent. quæst. VII, art. 4 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est (art. 1). Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo; sicut cum dicitur: *Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi*. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs removetur quàm de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus, sapiens*, et similia, veriùs removentur à Deo, quàm de eo prædicentur; ut patet per Dionysium (Cœlest. hier. cap. 2). Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cum sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina implicant quasdam corporales condiciones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt condiciones corporum. Ergo omnia hujusmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius (Prolog. de fide, lib. II): « Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis ostendunt; et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem (3); alia verò sunt quæ translative per similitudinem de Deo dicuntur. » Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

CONCLUSIO. — Quia nomina Deo attributa modum significandi creaturarum retinent, Deo propriè ex modo ipso significandi non competunt; sed quoad significatum propriè de Deo dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quàm in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quòd sunt in creaturis; et secundum quòd apprehendit, ita significat per nomina.

(1) Sic apud Isidorum, lib. XVI Etymol. vel Originum, cap. 5, explicatur.

(2) Hic nomen proprium opponitur metaphoricè; propterea illius quæstionis non est sensus: Utrum aliquod nomen dicatur de Deo vel ad-

æquatè vel ita propriè, ut soli illi conveniat; sed utrum aliquod nomen dicatur de Deo, non metaphoricè, sed propriè.

(3) *Edit. venet.* veritatem.

In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis; et per prius dicuntur de eo. Quantum verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo. Habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quòd ipse modus imperfectus, quo à creatura participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur: sicut *lapis* significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè (1). Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolutè, absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione; ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et hujusmodi. Et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ideo hujusmodi nomina dicit Dionysius (loc. cit.) negari de Deo; quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde *ibidem* dicit Dionysius, «quòd Deus est super omnem substantiam et vitam.»

Ad *tertium* dicendum, quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi. Ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM NOMINA DICTA DE DEO SINT NOMINA SYNONYMA (3).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 4, et Cont. gent. lib. 1, cap. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem significant. Sed ista nomina dicta de Deo, omnino idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omnino synonyma.

2. Præterea, si dicatur quòd ista nomina non significant idem secundum rem, sed secundum rationes diversas: contra. Ratio cui non respondet aliquid re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus. Ergo videtur quòd non sit unum re et multiplex ratione. Et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas; et ita sunt synonyma.

Sed *contra*. Nomina synonyma sibi invicem adjuncta negationem adducunt; sicut si dicatur, *vestis*, *indumentum*. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cùm tamen scriptum sit (Hier. xxxii, 19): *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi*.

(1) Sicut cùm *lapis angularis* vel *in caput anguli factus* appellatur, Matth. xxi, 42; Marc. xii, 40; Luc. xx, 47; Act. iv, 11; Ephes. ii, 20, ut et I. Petri, ii, 4 ac deinceps; ubi etiam *lapis vicus* dicitur esse super quem et nos tanquàm *lapides vivi* ædificamur, etc.

(2) Hinc deduci possunt dum istæ regulæ: illa nomina, que licèt in modo significandi important imperfectionem, non tamen eum important in suo significato, ut vita, sapientia, bonitas, justitia, etc. propriè Deo conveniunt. Et contrà nomina, in quorum significato includitur defectus

seu modus ille imperfectus, quo creaturæ participant perfectionem divinam, non dicuntur de Deo propriè, sed metaphoricè.

(3) Synonyma à grammaticis vocantur plura nomina que rem eandem sub eadem ratione significant. Si omnia Dei nomina essent synonyma, videretur idipsum prorsus et re scilicet et ratione repeti, dum vocatur in Scriptura: *Bonus, suavis, longanimis, fortis, patiens, justus*, etc. et sic eadem nomina conservando negationem sentiret, quod repugnat.

CONCLUSIO.— Nomina quæ propriè de Deo dicuntur, synonyma nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma. Quod quidem facile esset videre, si diceremus quòd hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum; sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos. Sed secundum quòd dictum est (art. 2) hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licèt imperfectè, etiàm planè apparet, secundum præmissa (art. 1), quòd habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter; in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repræsentatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri, respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licèt significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad *primum*. Quia nomina synonyma dicuntur, quæ significant unum secundum unam rationem. Quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primò et per se unum significant; quia nomen non significat rem, nisi mediante conceptione intellectus, ut dictum est (art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ; quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia hujusmodi multipliciter et imperfectè repræsentatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit quòd est unus (1) re et multiplex secundum rationem; quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum repræsentant.

ARTICULUS V. — UTRUM EA QUÆ DE DEO DICUNTUR ET CREATURIS, UNIVOCÈ DICANTUR DE IPSIS (2).

De his etiàm De potent. quæst. VII, art. 6, et Cont. gent. lib. I, cap. 52, 53, 54, et Opusc. II, cap. 27.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum. Nam si hoc nomen *canis* æquivocè (3) dicitur de latrabili et marino, oportet quòd de aliquibus univocè dicatur; scilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem. Quædam verò agentia æquivoca; sicut sol causat calidum, cùm tamen ipse non sit

(1) Hinc juxtà divi Thomæ mentem attributa divina inter se, et ab essentia non distinguuntur, non nisi ratione. Sed thomistæ distinguunt duplicem rationis distinctionem, unam rationis ratiocinantis, alteram rationis ratiocinatæ. Prima est quæ fit sine fundamento in se, ut si distinguas inter Tullium et Ciceronem; secunda est quæ fit cum fundamento in se, et ita attributa divina inter se et ab essentia distinguunt.

(2) Univoca participant rationem ejusdem formæ aut ejusdem generis, sicut homo et brutum participant rationem animalis, et duo calida participant rationem caloris. Hinc animal univocè dicitur de homine et brutis, et calor univocè dicitur de duobus calidis.

(3) Purè æquivoca sunt à se invicem omnino extranea et diversa, et tantum nomine sibi conveniunt.

calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quòd omnia agentia reducuntur, sit agens univocum. Et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cùm igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud (Gen. 1, 26) : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quòd aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur (Met. lib. x, text. 4). Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis. Et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed *contra*. Quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nulum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creatura. Nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo. Genus autem variatum mutat rationem, cùm sit pars definitionis. Et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis quàm quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest; sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multò minùs de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

CONCLUSIO. — Nomina de Deo et creaturis dicta, non univocè nec purè æquivocè, sed analogicè dicuntur secundum analogiam creaturarum ad ipsum.

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa sit simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est (art. præc.), omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cùm aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam, secundum rationem definitionis, ab aliis; putà cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et à potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed cùm hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cùm hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cùm dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quòd non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur. — Sed nec etiam purè æquivocè, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis (1). Et hoc est tam contra Philosophum qui multa demonstrativè de Deo probat (2), quàm etiam contra Apostolum

(1) Fallacia æquivocationis est, dum quis utitur in argumento voce æquivocà; ut si quis ita arguat: aries est animal, sed machina bellica est aries; ergo machina bellica est animal. Nam

istud nomen *aries* æquivocè sumitur pro animali et pro machina bellica quæ antiqui muros lejeicbant (Goudin).

(2) Nempe quòd sit aliquis primus motor;

dicentem (Rom. 1, 20) : *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quòd hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundùm analogiam, id est, proportionem.—Quòd quidem dupliciter contingit in nominibus : vel quia multa habent proportionem ad unum (1); sicut *sanum* dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cujus hoc quidem signum est, illud verò causa : vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum (2); sicut *sanum* dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis, analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis, ut supra dictum est (art. 1). Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundùm quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium et causam, in qua præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitalis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in æquivocis; sed nomen quòd sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum. Sicut *sanum* de urina dictum significat signum sanitatis animalis; de medicina verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt in prædicationibus oporteat æquivoca ad univocum reduci (3), tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. Agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cùm sub specie contineatur; sed est causa particularis respectu hujus individui, quòd in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licèt non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum; quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum : sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quòd est ens.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundùm genus repræsentat, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis. Unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea verò, quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur; non autem quòd æquivocè.

ARTICULUS VI. — UTRUM NOMINA PER PRIUS DICANTUR DE CREATURIS QUAM DE DEO.

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 54.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundùm enim quòd cognoscimus aliquid, secundùm hoc illud nominamus; cùm nomina, secundùm Philosophum, sint « si-

quòd immobilis esse debeat; quòd perpetuus et æternus; quòd alia omnia ex illo sint, etc. ut videre est (Physic. lib. viii, text. 43, ac deinceps, ut et Met. lib. xii, à text. 29 usque ad finem libri.

(1) Est analogia duorum vel plurium ad tertium.

(2) Est analogia duorum vel plurium inter se.

(3) Finis hujus responsionis principio contra-

dicere videtur, sed hæc contradictio tantùm apparet est. Nam, ut ait Cajetanus, in hac responsione facta est duplex comparatio in prædicationibus : prima in principio posita est inter univoca et purè æquivoca; secunda est inter univoca et non univoca, et hæc facta est in fine, et deo nulla est contradictio.

gna intellectuum » (Perih. lib. 1, cap. 1). Sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum. Ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundùm Dionysium (De div. nom. cap. 1), Deum ex creaturis nominamus. Sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo; sicut *leo*, *lapis*, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo, sicut de causa omnium, ut dicit Dionysius (De myst. theolog. cap. 1). Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur. Per prius enim dicitur animal *sanum*, quàm medicina quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. III, 14) : *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas (1) in cælo et in terra nominatur*. Et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

CONCLUSIO. — Nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, cùm similitudinem ejus ad creaturas significant, de ipsis creaturis prius dicuntur. Nomina verò de Deo et creaturis communia, de Deo essentialiter dicta, quoad significatum, prius de Deo dicuntur; quoad modum autem significandi, de creaturis prius.

Respondeo dicendum quòd in omnibus nominibus quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum; et ideo illud unum oportet quòd ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur (Metaph. lib. IV, text. 28), necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundùm ordinem quo appropinquant ad illud primum, vel magis vel minus : sicut *sanum* quod dicitur de animali, cadit in definitione *sani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur sana, inquantum causat sanitatem in animali; et in definitione *sani* quod dicitur de urina, quæ dicitur sana, inquantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo; quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore, cùm floret, sicut homo cùm ridet, secundùm similitudinem proportionis; sic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud significat quàm quòd Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quòd, secundùm quòd dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. — De aliis autem nominibus quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantùm, ut quidam posuerunt. Sic enim cùm dicitur: *Deus est bonus*, nihil aliud esset quàm : *Deus est causa bonitatis creaturæ*; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde *bonum* per prius diceretur de creatura quàm de Deo. — Sed supra ostensum est (art. 2) quòd hujusmodi nomina

(1) Quasi ex eo probetur nomen Patris, Deo prius convenire quàm creaturis, si rem significatam spectemus; quia scilicet ad similitudinem Dei Patris alii vocantur patres. Est tamen et alius

sensus, nimirum quòd ex Deo Patre omnis familia tam angelorum in cælis quàm hominum in terris existat seu originem accipiat.

non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: *Deus est bonus*, vel *sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae, vel bonitatis, sed quod hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus (1). Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est (art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de nominibus quæ de Deo metaphoricè dicuntur, et de aliis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procederet, si hujusmodi nomina de Deo solum causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut *sanum* de medicina.

ARTICULUS VII. — UTRUM NOMINA QUÆ IMPORTANT RELATIONEM AD CREATURAS; DICANTUR DE DEO EX TEMPORE (2).

De his etiam infra, quæst. xxxiv, art. 5 ad 2, et quæst. xliii, art. 2 ad 2, ut et Sent. I, dist. 50, art. 4 et 2, et dist. 57, quæst. II, art. 5, et dist. 58, art. 4 ad 1, et Sent. III, dist. 52, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius (De fide, lib. 1, cap. 1) dicit quod hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia, et *Creator* significat Dei actionem, quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo hujusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum. Quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quod important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud (Hier. xxxi, 3): *In charitate perpetua dilexi te*. Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, hujusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quod relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creatura tantum. Sed non potest esse quod sit in creatura tantum, quia sic Deus denominaretur *Dominus* à relatione opposita quæ est in creaturis. Nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo quod relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quod hujusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relativè; putà secundum dominium *dominus*; sicut secundum albedinem *albus*. Si igitur relatio domini non est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem,

(1) Quia creaturas prius cognoscimus quam Deum, ideo prius illi nomina imponimus quam Deo.

(2) In hoc articulo non agitur de nominibus Dei essentialibus, neque de illis quibus significatur

sola relatio interna; omnino enim constat ea omnia, perinde ut rem per illa significatam, Deo competere ab æterno, sed de illis quæ significant relationem ad creaturas.

sequitur quòd Deus non sit realiter Dominus. Quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul naturâ, unum potest esse altero non existente : sicut scibile existit non existente scientiâ, ut dicitur in Prædicamentis (cap. vii, text. 5). Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul naturâ. Ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creaturâ non existente. Et sic hujusmodi nomina, *Dominus et Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. i. v, cap. 16) quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

CONCLUSIO. — Deus cùm sit extra ordinem universi, sic quòd omnes creaturæ ad ipsum referantur, et non è contra; nomina quæ hujusmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, et non ab æterno; nisi sequantur actionem intellectus vel voluntatis ipsius Dei.

Respondeo dicendum quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quidam posuerunt relationem non esse *rem naturæ*, sed *rationis* tantùm. Quod quidem apparet esse falsum, ex hoc quòd ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem. — Verumtamen sciendum est quòd, cùm relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit res naturæ aut rationis. 1° Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantùm, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundùm apprehensionem rationis tantùm, utpotè cùm dicimus *idem eidem idem*. Nam secundùm quòd ratio apprehendit bis aliquid unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis; ut genus, et species, et hujusmodi. — 2° Quædam verò relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ; quando scilicet est habitudo inter aliqua duo, secundùm aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum. Et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem; ut motivum et mobile, pater et filius, etsimilia. — 3° Quandoque verò relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantùm: et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundùm quòd ordinantur ad sciendum vel sentiendum res. Sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem hujusmodi. Unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundùm rationem tantùm, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensûs. Unde Philosophus dicit (Met. lib. v, text. 20) quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animal ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. — Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso; manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas; sed secundùm rationem tantùm, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina impor-

tantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore (1), non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem; sicut columna fit dextera animali, nullâ mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut *dominus* et *servus*, *pater* et *filius*, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundum esse. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines; sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundum dici. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*; et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè; inquantum præsupponunt ipsam; sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem; sicut *Salvator*, *Creator*; et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter; non autem quantum ad hoc quòd significant essentiam, vel directè, vel indirectè (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo, nisi secundum rationem; ita nec *feri* nec *factum esse* dicitur de Deo, nisi secundum rationem, nullâ mutatione circa ipsum existente; sicut est illud (Ps. LXXXIX, 1): *Domine, refugium factus es nobis*.

Ad *tertium* dicendum, quòd operatio intellectûs et voluntatis est in operante. Et ideo nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectûs vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore; ut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi.

Ad *quartum* dicendum, quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum. Oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus in creatura Deus denominetur; tamen secundum quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum; sicut Philosophus dicit in *Metaph.* (loc. cit.) quòd *scibile* dicitur relativè, quia *scientia* refertur ad ipsum.

Ad *quintum* dicendum, quòd cum eâ ratione referatur Deus ad creaturam, quâ creatura refertur ad ipsum, cum relatio subjectionis realiter sit in creatura; sequitur quòd Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit *Dominus*. Eo enim modo dicitur *Dominus*, quo creatura ei subiecta est.

(1) Hæc duplex dari potest regula: nomina quæ præsupponunt rei creatæ existentiam, dicuntur de Deo ex tempore, ut creare, punire, conservare, regere, etc. Quæ verò eam existentiam non præsupponunt dicuntur ab æterno, veluti quæ intellectûs et voluntatis operationes significant, ut scientia amor, aut quæ non actiones, sed egerendi potentiam exprimunt, ut omnipotens, opifex et similia.

(2) Controversia agitur circa hæc nomina: *Dominus*, *Creator*, *Salvator*, et queritur

utrûm ab æterno Deo conveniant, an ex tempore. Quæ difficultas tolli posse videtur hæc distinctione. Si ista nomina intelligantur significare potentiam dominandi, creandi, salvandi, ab æterno Deo conveniunt; si autem præsentem aut præteritam, ex tempore. Unde divus Thomas non simpliciter ait quod creator et salvator dicuntur de Deo ex tempore, sed addit: *Quantum ad habitudinem quam important ad res nimirum præsentem aut præteritam et non quantum ad hoc quod significant essentiam directè vel indirectè.*

Ad sextum dicendum, quòd ad cognoscendum utrùm relativa sint simul naturà vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu (1) claudat aliud, et è converso, tunc sunt simul naturà; sicut duplum et dimidium, et pater et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul naturà. Et hoc modo se habet scientia et scibile. Nam scibile dicitur secundùm potentiam; scientia autem secundùm habitum vel secundùm actum. Unde scibile secundùm modum suæ significationis præexistit scientiæ. Sed si accipitur scibile secundùm actum, tunc est simul cum scientia secundùm actum. Nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licèt igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quòd habeat servum, et è converso; ista duo relativa, *dominus et servus*, sunt simul naturà. Unde Deus non fuit *dominus*, antequam haberet creaturam sibi subiectam.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT NOMEN NATURÆ.

De his etiam Sent. 1, dist. 2, in exposit. lit. sive textus; et dist. 18, art. 3 ad 6, et dist. 6 et dist. 52, quæst. 11, art. 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, Deus, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus (Fid. orth. lib. 1, cap. 12), quòd *Deus* dicitur à θεῶν, quod est *curare et fovere universa*; vel ab ἀθεῖν, id est *ardere*; Deus enim noster *ignis consumens est*; vel à θεωρεῖν, quod est *considerare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat et non naturam.

2. Præterea, secundùm hoc aliquid nominatur à nobis, secundùm quòd cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed *contra* est quod dicit Ambrosius (Lib. de fide, ex prologo lib. 1), quòd *Deus* est nomen naturæ (2).

CONCLUSIO. — Hoc nomen, Deus, quoad id ad quod imponitur, divinam substantiam importat; operationem verò quoad id à quo nomen imponitur.

Respondeo dicendum quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione vel proprietate. Sicut substantiam lapidis denominamus ab aliqua actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen impositum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt, quæ secundùm se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et hujusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id à quo imponitur nomen ad significandum. — Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est (art. 1). Unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantum ad id à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare *Deum*, quod habet providentiam universalem de rebus. Unde dicit Dionysius (De divin. nomin. cap. 12), quòd «deitas est quæ omnia videt providentia et

(1) Id est in sui notitia; ita ut intelligi non possit sine altero.

(2) Idem docent Athanasius (Dialog. 1 cont. Mandon.) : *Vocabulum Deus, naturam signi-*

ficat omnia contemplantem aut providentem, sanctus Augustinus (De doct. christ. lib. 1, cap. 6), Fulgentius (De fide ad Petrum, cap. 4).

bonitate perfectâ. » Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, à qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum quòd naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus; sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum seipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est, significat. Significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis. Ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur (Met. lib. iv, text. 23). Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quòd in se est, ut sciamus de ea quid est; sed per modum eminentiæ et causalitatis et negationis, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 12). Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam (1). Impositum est enim nomen hoc ad significandum aliquid supra omnia existens; quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes *Deum*.

ARTICULUS IX. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, SIT COMMUNICABILE.

De his etiam infra, quæst. xxxix, art. 4 ad 4, ut et Sent. 1, dist. 21, quæst. ii, art. 4 ad 4, et De potent. quæst. vii, art. 5 ad 1.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuiuscumque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen *Deus*, ut dictum est (art. præc.), significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis; secundum illud (II. Pet. 1, 4): *Magna et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hæc efficiamur divinæ consortes naturæ*. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum. Quod patet ex hoc quòd habet plurale; secundum illud (Psalm. lxxxi, 6): *Ego dixi, dii estis* (2). Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est (art. prox. cit.). Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia; ut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. xiv, 21): *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine deitatis (3). Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *Deus*, secundum rem est multis incommunicabile, communicabile autem secundum existimationem.

Respondeo dicendum quòd aliquid nomen potest esse communicabile dupliciter. Uno modo propriè; alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in

(1) Ex instituto significantis, non ex ipso significato vocis. Quo sensu Chrysostomus (Homil. x ad Hebr.) negat *significare substantiam*.

(2) Usurpatum à Christo ipso tanquam in lege scriptum, ut (Joan. x, 54) patet. Præter illud

etiam (I. Cor. viii, 5): *Etsi sunt qui dicuntur dii, etc.*

(3) Ut ex adjunctis patet vers. 21 et 22 ubi additur: *Et non suffecerat eos errasse circa Dei scientiam.*

quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo*. Per similitudinem verò communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut putà audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè *leones* dicuntur.—Ad sciendum autem quæ nomina propriè sint communicabilia, considerandum est quòd omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem. Natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens. Et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam eujuslibet speciei per abstractionem à singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quòd est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare, est incommunicabile et re et ratione (1). Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est commutabile multis propriè, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici *Achilles*, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem (2). Formæ verò, quæ non individuantur per aliud suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quòd sunt in seipsis, non possent communicari nec re, nec ratione; sed fortè per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus intelligere secundum quòd sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est (art. 1), imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quæ à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes. — Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est (art. præc.), natura autem divina multiplicabilis non sit (ut supra ostensum est quæst. xi, art. 3), sequitur quòd hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem (3), sed communicabile secundum opinionem; quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur (Galat. vi, 8): *Illis qui naturà non sunt dii, serviebatis*. Gloss. (interlin.): « Non sunt dii naturà, sed opinione hominum. » Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem; ut *dii* dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem; secundum illud: *Ego dixi, dii estis* (Ps. lxxxii, 6). — Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, secundum quòd consideratur ut *hoc aliquid*, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile; sicut fortè est nomen *tetragrammaton* (4) apud He-

(1) Id est, nec realiter multiplicari, nec intelligi multiplicatum potest.

(2) Quæ tanta nempe fuit, ut fortissimi qui quæ duces eo nomine appellati fuerint.

(3) Nempe alteri Deo qui sit alius essentialiter. Nam aliqui tribus personis ad eandem et individivam essentiam pertinentibus communicatur secundum rem.

(4) Id est quadrilitterum, quod quatuor litteris constat; nempe nomen *Jehova* ex *Iod*, *He*, *Vau*, *He*, veluti præcipuum et sanctissimum nomen Dei apud Hebræos. Id notatu dignum observat Gonet, apud omnes fermò gentes Dei nomen quatuor litteris constare. Sic apud Hebræos *Jehova*, apud Græcos *Teos*, apud Latinos *Deus*, apud Gallos *Dieu*, apud Italos *Idio*, apud His-

bræos. Et est simile si quis imponeret nomen soli, designans hoc individuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura divina non est communicabilis, nisi secundùm similitudinis participationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum et non proprium, quia significat naturam divinam, ut in habente, licet ipse Deus secundùm rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundùm quòd in cognitione nostra est. Et tamen secundùm rei veritatem est incommunicabile, secundùm quòd dictum est de hoc nomine *sol* (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas; non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutes. Et ideo etiam secundùm rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione propria Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X. — UTRUM HOC NOMEN, DEUS, UNIVOCÈ DICATUR DE DEO PER PARTICIPATIONEM, SECUNDUM NATURAM, ET SECUNDUM OPINIONEM (1).

De his etiam supra art. 3 ut et infra, quæst. XXIX, art. 4, et lib. I Sent. in Prologo, art. 2 ad 2, et dist. 53, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 52, 53, 54, et De verit. quæst. II, art. 41, et De potent. quæst. VII, art. 7, et Opusc. V, cap. 27.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam et per participationem, et secundùm opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: idolum non est Deus, contradicit pagano dicenti: idolum est Deus. Ergo *Deus*, utrobique sumptum, univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundùm opinionem et non secundùm veritatem, ita fructus carnalium delectationum dicitur felicitas secundùm opinionem et non secundùm veritatem. Sed hoc nomen, beatitudo, univocè dicitur de hac beatitudine opinata, et de hac beatitudine vera. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundùm veritatem, et de Deo secundùm opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una (2). Sed catholicus, cùm dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis, cùm dicit idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

4. Sed *contra*. Illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re, ut dicitur de Periherm. (lib. I, cap. 1). Sed animal dictum de animali vero, et de animali picto, æquivocè dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit veram deitatem. Ergo cùm dicit, Idolum est Deus, non significat veram deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse

panos *Dios*, apud Germanos, Anglos et Flandros *Goth* seu *Goët*, apud Ægyptios *Theu*, apud Persas *Syra*, apud magos *Orsi*, apud Armenos *Vors*, apud Arabas et Turcas *Alla*.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses ophitarum, caïnanorum, sethianorum, angelicorum heliognosticorum,

collyridianorum, demoniorum et omnium aliorum hæreticorum qui creaturas esse adorandas asseruerunt.

(2) Vel plenius ex initio Categoriarum, *quorum commune nomen, et ratio essentia secundùm illud nomen eadem (λόγος αὐτός)*

Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero, et de Deo secundùm opinionem.

CONCLUSIO. — Cùm *Deus* participativè et æstimativè non nisi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, *Deus*, de Deo participativè, vel opinativè, et vero Deo, nec univocè, nec purè æquivocè, sed analogicè dicitur.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus (1) non accipitur neque univocè, neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet : quia univocorum est omnino eadem ratio, æquivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis verò oportet quòd nomen secundùm unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundùm alias significationes accepti; sicut ens de substantia dictum ponitur in definitione entis secundùm quòd de accidente dicitur; et *sanum* dictum de animali, ponitur in definitione sani secundùm quòd dicitur de urina et de medicina. Hujus enim *sani* quòd est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundùm quòd pro Deo vero sumitur, in ratione Dei ponitur secundùm quòd dicitur *Deus* secundùm opinionem vel participationem. Cùm enim aliquem nominamus Deum secundùm participationem intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei (2). Similiter cùm idolum nominamus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quòd sit *Deus*. Et sic manifestum est quòd alia et alia est significatio nominis; sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quòd analogicè dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nominum multiplicitas non attenditur secundùm nominis prædicationem, sed secundùm significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; putà, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quòd verè est homo; et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quòd catholicus dicens, idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundùm quòd significat Deum opinabilem. Sic enim verum diceret, cùm etiam catholicus interdùm in tali significatione hoc nomine utantur, ut cùm dicitur (Psal. xcvi, 5) : *Omnes dii gentium dæmonia*.

Et similiter dicendum ad *secundum* et *tertium*. Nam illæ rationes procedunt secundùm diversitatem prædicationis nominis, et non secundùm diversam significationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd *animal* dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè : sed Philosophus (in Antepred. cap. de æquivoc.) largo modo accipit æquivoca (3) secundùm quòd includunt in se analogia; quia et *ens*, quòd analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diversis prædicamentis.

(1) Scilicet de Deo secundùm naturam, de Deo secundùm opinionem et de Deo per participationem analogicè semper dicitur nomen *Deus*. De Deo dicitur secundùm naturam, cùm dicitur : Dominus ipse est *Deus*; de Deo dicitur secundùm opinionem quando dicitur : Beelzebub est *Deus* Acaron; de Deo dicitur secundùm participationem in hac propositione : Judices sunt dii,

(2) Nempe quoad auctoritatem dominii, vel quoad bonitatis imitationem; ut (Genes. vi) *filius Dei* filii Seth propter illius probitatem, virtutem, pietatem.

(3) Aristoteles appellat hæc analogæ æquivoca à consilio, pura autem æquivoca vocat æquivoca à casu.

Ad quintum dicendum, quòd ipsum naturam Dei, prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est (quæst. XII, art. 12). Et secundum hoc, in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus, dicens: Idolum non est Deus. Si verò aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret: nisi fortè sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI. — UTRUM HOC NOMEN, QUI EST, SIT MAXIMÈ NOMEN DEI PROPRIUM (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 8, quæst. 1, art. 1 et 5, ut et De potent. quæst. VI, art. 4, et quæst. VII, art. etiam I tum in corp. tum ad 4, et quæst. X, art. 4 ad 9, et super lib. Dion. De div. nom. cap. 5, litt. 5.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *qui est*, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est (art. 9). Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 3) quòd « boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processionum. » Sed hoc maximè Deo convenit quòd sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maximè proprium Dei; et non hoc nomen, *qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas; cum Deus non cognoscatur à nobis, nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

Sed contra est, quod dicitur (Exod. III, 13) quòd Moysi quærenti: *Si dixerint mihi, Quod est nomen ejus, quid dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos.* Ergo hoc nomen, *qui est*, est maximè proprium nomen Dei.

CONCLUSIO. — Hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei. — Primò quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4), manifestum est quòd inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum. Unumquodque enim denominatur à sua forma. — Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minùs communia; vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est; sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quantò aliqua nomina sunt minùs determinata, et magis communia et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. I, cap. 12): Quòd « principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, est, *qui est*. Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum

(1) In hoc articulo divus Thomas per rationem ostendit merito dictum (Ex. III, 13): *Qui est misit me ad vos.*

et indeterminatum. » Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum. — Tertio verò ex ejus consignificatione. Significat enim esse in præsentia. Et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus esse non novit præferitum vel futurum (1), ut dicit Augustinus (De Trin. lib. v, cap. 2, et Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen, *Deus*, quantum ad id à quo imponitur, scilicet, ab esse; et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est (in corp. art.). Sed quantum ad id ad quod significandum est impositum, est magis proprium hoc nomen Deus quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium est nomen *tetragrammaton* (2), quod est impositum ad significandam ipsam Deus substantiam incommunicabilem, et (ut sicliceat loqui) singularem.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, inquantum est causa; non tamen simpliciter. Nam *esse* absolutè præintelligitur causæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est necessarium quòd omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas; sed sufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas; inter quas prima est, ipsum esse, à qua sumitur hoc nomen, *qui est*.

ARTICULUS XII. — UTRUM PROPOSITIONES AFFIRMATIVÆ POSSINT FORMARI DE DEO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 4, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 56. Rursusque Sent. lib. I, dist. 22, art. 2 ad 4, et dist. 54, quæst. III, art. 1 in corp. et De potent. quæst. VII, art. 5 ad 4.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 2), quod « negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompectæ. »

2. Præterea, Boetius dicit (Lib. de Trinit.) quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Sed Deus maximè est forma simplex, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 7 et 8). Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est (quæst. II, art. 7). Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quòd propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed *contra* est, quòd fidei non subest falsum (4). Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei; utpotè quod « Deus est trinus et unus;

(1) Plerique præstantiores auctores sive pagani ut Plato, Numerius, Plutarquus, sive Judæi ut Philo et Rab. Moses Meimonides, sive christiani ut sanctus Dionysius, Clemens Alexandrinus, sanctus Hilarius, sanctus Gregorius Nazianzenus, sanctus Epiphanius, sanctus Cyrillus, sanctus Hieronymus, sanctus Ambrosius quorum verba refert divus Petavius in suo tractatu *De Deo*, uno ore proclamant nullum verbum tam aptè significare quid propriè sit Deus.

(2) Nomen *qui est* idem esse ac Tetragrammaton consent Clemens Alexandrinus (Strom. lib. VI)

Theodoretus (quæst. XXV in Exod.), Eugubinus et recentiores ferè omnes.

(3) Hic per rationem demonstratur à sacris literis et concilio meritò formari de Deo propositiones affirmativas ut : *Deus nullus est ac ignoscendum* (Is. LV); *fidelis Deus in omnibus verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis* (Ps. CXLIV).

(4) Nec subesse omnino potest, etiam per ex traordinariam et absolutam Dei potentiam, ut 22, quæst. I, art. 5 ex professo dicitur.

et quòd est omnipotens. » Ergo propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo.

CONCLUSIO. — Cùm humanus intellectus nequeat Deum, ut unus est, cognoscere, sed sub diversis rationibus; multas de ipso propositiones affirmativas veras formare potest.

Respondeo dicendum quòd propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd in qualibet propositione affirmativa vera oportet quòd prædicatum et subjectum significant idem secundùm rem aliquo modo, et diversum secundùm rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quòd homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cùm dico: homo est animal. Illud enim ipsum quod est homo, verè animal est. In eodem enim supposito est et natura sensibilis, à qua dicitur animal; et natura rationalis, à qua dicitur homo. Unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt ratione. Sed in propositionibus, in quibus idem prædicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur, inquantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis; secundùm quòd dicitur quòd « prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter. » Huic verò diversitati quæ est secundùm rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundùm diversas conceptiones ipsum cognoscit; eo quòd non potest ipsum, ut in seipso est, videre. Quamvis autem intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quòd omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundùm rationem, repræsentat per pluralitatem prædicati et subjecti; unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes secundùm aliam translationem (1), inquantum nullum nomen Deo competit secundùm modum significandi, ut supra dictum est (art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundùm quòd in seipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundùm modum compositorum; in quibus est aliquid quod subicitur, et est aliquid quod inest. Et ideo apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc propositio, « Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus, » est duplex; ex eo quòd hoc adverbium *aliter* potest determinare hoc verbum *intelligere* ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: « Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. » Sed hoc non habet locum in proposito; quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quàm rei in essendo. Manifestum est enim quòd intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter,

(1) In translatione Joannis Scoti, monachi be-
dictini qui temporibus Caroli Calvi vixit,

legitur *incompactæ*, quam vocem Dionysius
Cartusianus interpretatur per *inconvenientes*.

non quòd intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundùm modum suum, scilicet compositè; non tamen ita quòd intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

DE SCIENTIA DEI, IN SEXDECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum; primò agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentia Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia verò intelligere, quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vita divina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est; rationes autem rerum secundùm quòd sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis. — Circa scientiam verò quæruntur sexdecim: 1° Utrùm in Deo sit scientia. — 2° Utrùm Deus intelligat seipsum. — 3° Utrùm comprehendat se. — 4° Utrùm suum intelligere sit sua substantia. — 5° Utrùm intelligat alia à se. — 6° Utrùm habeat de eis propriam cognitionem. — 7° Utrùm scientia Dei sit discursiva. — 8° Utrùm scientia Dei sit causa rerum. — 9° Utrùm scientia Dei sit eorum quæ non sunt. — 10° Utrùm sit malorum. — 11° Utrùm sit singularium. — 12° Utrùm sit infinitorum. — 13° Utrùm sit contingentium futurorum. — 14° Utrùm sit enuntiabilem. — 15° Utrùm scientia Dei sit variabilis. — 16° Utrùm Deus de rebus habeat speculativam scientiam vel practicam.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT SCIENTIA (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 53, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 44, et De potent. quæst. VIII, art. 5, et Opusc. III, cap. 28 et 53, et in Met. lib. XII, lect. 6, comment. 5 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cùm sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cùm sit conclusionum, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 5). Ergo in Deo non est scientia.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (Rom. XI, 33): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.

Respondeo dicendum quòd in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantùm; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum co-

(1) Hoc articulo divus Thomas docet esse in Deo scientiam perfectissimè. Est de fide hæc doctrinæ in Scripturis tradita (I. Reg. III): *Deus scientiarum dominus est.* (Esther. XIV): *Do-*

mine, qui habes omnium scientiam. (Rom. XI): *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

gnoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 37) quòd anima est quodammodo omnia (1). — Coarctatio autem formæ est per materiam. Unde et supra diximus quòd formæ, secundùm quòd sunt magis immateriales, secundùm hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quòd immaterialitas alicujus rei est ratio quòd sit cognoscitiva; et secundùm modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde (De anima, lib. II, text. 124) dicitur, quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materia, et immixtus; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 4). Unde cùm Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 1), sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4), oportet quòd quodcumque nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Homo autem secundùm diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundùm quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundùm quòd cognoscit conclusiones; sapientiam, secundùm quòd cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundùm quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus unà et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit (art. 7). Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quòd ab unoquoque eorum, secundùm quòd in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundùm hoc dicitur (Job, XII, 13): *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia est secundùm modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundùm modum scientis. Et ideo cùm modus divinæ essentiæ sit altior quàm modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ; ut scilicet sit universalis (2), vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundùm aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS INTELLIGAT SE.

De his etiam De verit. quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 47 et 48, et lib. IV, cap. 41. Ut et Sent. I, dist. 25, art. 2, et in Met. lib. XII, lect. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim (Lib. de causis, proposit. 13) quòd « omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam ratione completâ. » Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12 et 28). Scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et

(1) Id accipiendum est quasi anima sit omnia non realiter, sed notionaliter, quia omnium rerum formas et imagines recipere potest, ut aiunt Conimbricenses in eum locum.

(2) Attamen rectè dicitur universalis extensive in quantum se ad omnia extendit.

scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, « neque similitudo sibi ipsi est, » ut Hilarius dicit (De Trin. lib. III ad fin.). Ergo Deus non est sciens seipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundum intellectum; quia secundum mentem (1) sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 1). Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 13). Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur (I. Corinth. II): *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

CONCLUSIO. — Deus cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.

Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. De anima quod « sensibile in actu est sensus in actu; et intelligibile in actu est intellectus in actu » (De anima, lib. III, text. 36). Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili; quia utrumque est in potentia (2). — Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum (3) sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus; et sic seipsum per seipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa (4). Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum verò in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur (Lib. de causis), quod « sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam. » Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maximè rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum, quod moveri et pati sumuntur æquivoçè, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati (5), ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12 et 28). Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, existens in ipso

(1) Id est secundum intellectum, sed tamen imperfectè, quia intellectus noster non est actus purus, sicut intellectus Dei.

(2) Sensus est in potentia ad sensibile et intellectus in potentia ad intelligibile.

(3) Hoc est, id quod intelligitur.

(4) Formæ in se non subsistentes sunt super aliud effusæ et nullatenus ad seipsas collectæ; sed formæ in se subsistentes, ita ad res alias effun-

duntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se maneat. Et secundum hunc modum, observat Sylvius, Deus maximè ad essentiam suam redit, quia omnibus providens ac per hoc quodammodo in omnia exiens et procedens, in seipso fixus et immotus permanet, ait auctor (De verit. quæst. II, art. 2 ad 2).

(5) Pati intellectus noster dicitur, quia recipit id, ad quod erat in potentia.

agente. Similiter etiam quòd intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentia; quia per hoc quòd est in potentia, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei, sed est sua perfectio et suum intelligere.

Ad *tertium* dicendum, quòd esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentia tantum nisi secundum quòd est reducta in actum, per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilem, sicut materia prima in ordine rerum naturalium; eo quòd est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicujus. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem sicut et alia. Manifestum est autem quòd ex eo quòd cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum *intelligere*; et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilem. Et ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS COMPREHENDAT SEIPSUM (1).

De his etiam in Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. I, II, et V, Cont. gent. lib. I, cap. 5, et De verit. quæst. II, art. 2 ad 5, et quæst. XX, art. 4 corp. et Opusc. II, cap. 206, 215, 264, et Opusc. IX, cap. 79.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 14) quòd id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quòd Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: contra. Verius est unumquodque secundum quòd est apud Deum, quam secundum quòd est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum. Quod est contra prius determinata (quæst. VII, art. 1). Non ergo Deus comprehendit seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit ibidem (loc. cit.): « Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. » Ergo comprehendit se.

CONCLUSIO. — Deus perfectè seipsum comprehendit, cum cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est.

Respondeo dicendum quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quòd Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut perfectè cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quòd in potentia est, sed secundum quòd est in actu, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 20). Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quòd actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (art. 1). Unde manifestum est quòd tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *comprehendere*, si propriè accipiatur,

(1) Secundum hoc, ait divus ipse Thomas, comprehendere dicitur, non quia per comprehensionem talem, ipsi cognitio finis aliquis statuatur,

sed propter perfectionem cognitionis, cui nihil deest (De verit. quæst. II, art. 2 ad 5).

significat aliquid habens et includens alterum. Et sic oportet quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendì dicitur Deus à seipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiatur ipsum et includat. Sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendì à seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus (Lib. de videndo Deum. Epist. cxi, ad Paulin. cap. 9) quòd « totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur, Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quamdam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quòd ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICULUS IV. — UTRUM IPSUM INTELLIGERE DEI SIT EJUS SUBSTANTIA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 46 et 47, et lib. IV, cap. 41 et 42, et Opusc. II, cap. 29, 50, 51.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ipsum *intelligere* Dei non sit ejus substantia. *Intelligere* enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante: substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum *intelligere* Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cùm aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum *intelligere*, *intelligere* Dei erit sicut cùm intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum *intelligere* Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum *intelligere*, intelligit se *intelligere* et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum *intelligere* Dei est ejus substantia.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 7): « Deo hoc est esse, quod sapientem esse. » Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed *esse* Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4). Ergo *intelligere* Dei est ejus substantia.

CONCLUSIO. — Deus cùm nullo à se distincto perficiatur, et sit suum esse, ejus intelligere non distinguitur ab ipsa ejus substantia.

Respondeo dicendum quòd est necesse dicere quòd *intelligere* Dei est ejus substantia. Nam si *intelligere* Dei sit aliud quàm ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. XII, text. 39), quòd aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam *intelligere* est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est (art. 2), intelligere non est actio procedens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus; prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse sequitur formam; ita *intelligere* sequitur speciem intelligibilem (2). In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum esse, ut supra ostensum est (quæst.

(1) Intelligere Dei est ejus substantia; alioquin enim oporteret quòd Dei essentia se haberet ad intellectionem sicut potentia ad actum et quòd aliquid aliud à Deo esset ipsius perfectio; hoc autem dici non potest, ita est Deus purus actus, et sua ipsius perfectio.

(2) Id est, sicut esse existentis sequitur essentiam tanquam ultima ejus perfectio; ita intelligere sequitur speciem intelligibilem tanquam ultima perfectio, vel speciei, vel intellectus specte informati.

III, art. 4 et 7). Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est (quæst. III, art. 7), ex necessitate sequitur quod ipsum ejus *intelligere* sit ejus essentia et ejus esse. — Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur *intelligens*, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *intelligere* non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod cum intelligitur illud *intelligere* quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum; sicut cum intelligimus *intelligere* nostrum. Et ideo non est simile de ipso *intelligere* divino, quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio ad *tertium*. Nam *intelligere* divinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius, et non alicujus alterius, ut sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE (1).

De his etiam Sent. I, dist. 55, art. 2, et De verit. quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 48 et 49

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46), quod «neque quidquam Deus extra seipsum intuetur.» Ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea, intellectus est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso. Quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili; sicut et omnis alius actus à suo objecto. Unde et ipsum intelligere tantò est nobilius, quantò etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet (art. præc.). Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus specificatur per aliquid aliud à se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. IV, 13) : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus.*

CONCLUSIO. — Deus, cum perfectè seipsum intelligat, omnia alia à se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quod seipsum perfectè intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quòd virtus ejus perfectè cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quòd ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet (quæst. II, art. 3), necesse est quòd Deus alia à se cognoscat. — Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quòd ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quòd sint in ipso ejus intelligere, et quòd omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est. — Ad sciendum

(1) De fide est, contra philosophos qui Providentiam negant, Deum alia à se cognoscere. Dicitur enim de illo (Job, XXVIII) quòd lines mundi intuetur et omnia quæ sub cælo sunt respicit.

(Ps. X) : *Oculi ejus in pauperem respiciunt.* (Hebr. IV) : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est quòd dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in seipso, alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis (1), sicut cùm pars videtur in toto per speciem totius; vel cùm homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.—Sic igitur dicendum est quòd Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini dicentis quòd «Deus nihil extra se intuetur» non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se, intueatur; sed quia id quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso (2), ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis; non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in anima, sed species ejus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 38 vel cap. 8). Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est (in corp. art.). Unde non sequitur quòd aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur; sed per principale intellectum (3) in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quòd ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam.

ARTICULUS VI. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ALIA A SE PROPRIA COGNITIONE (4).

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 5, et dist. 56, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 50 et 63 usque ad 92. Ut et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. II, art. 4 et 5, et Opusc. II, cap. 154 et 155.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est (art. præc.), secundum quòd alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in prima causa communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo, sicut in causa prima et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creature ab essentia divina, tantum

(1) Quocumque modo contineat; vel realiter, ut in exemplo partis patet; vel representativè, ut speculi exemplo indicatur.

(2) Divina essentia est principale à Deo cognitum, in quo alia omnia cognoscuntur, ut ait ipse divus Thomas (Cont. gent. lib. I, cap. 74).

(3) Ea quæ sunt alia à Deo, non sunt principale objectum divini intellectus; ideoque non sequitur quòd Deus, vel divinus intellectus specificetur

per aliquid aliud à se, quamvis aliud à se intelligat.

(4) Hoc articulo divus Thomas per rationem interimit hæresim Averrois et Algazelis dicentium quòd Deus non cognoscit res singulares in propria forma. De fide est Deum omnia cognoscere propria cognitione, ut patet ex Scripturis (Gen. I): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valdè bona*. Psalm. XLIX et CXXXVIII idem asseritur.

distat essentia divina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 1). Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic, cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

3. Præterea, propria cognitio non habetur de re, nisi per propriam ejus rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod unumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum et diversorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non secundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

Sed *contra*. Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Unde dicitur (Hebr. iv, 12) quod *pertingit usque ad divisionem spiritus et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor est cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

CONCLUSIO. — Cum Deus omnia alia à se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria et distincta cognitione cognoscit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret seipsum, ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia, in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia, in quantum sunt entia. — Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens; ut patet (Phys. lib. 1, text. 2). Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt (quæst. iv, art. 1, et art. 3, 4 et 5 huj. quæst.). — Oportet igitur dicere quod alia à se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere quod Deus per unum cognoscit multa, utuntur quibusdam exemplis; ut putà, quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. — Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem, tamen deficient quantum ad hoc quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum est ex diverso situ. Et inde est quod hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est (quæst. iv, art. 2) quod quicquid perfectionis est in quacumque creatura, totum præexistit et continetur in Deo secundum modum

excellentem. Non solum autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur.—Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat (1), comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propriam, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal; vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc amplius; Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione (2), secundum quod ab aliis distinguuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente (3). Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura. Si verò intelligatur secundum quod hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis (4); verum est quod sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis. Sic igitur dicendum est quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso, sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura; et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso.

Ad *secundum* dicendum, quod essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ; sed è converso.

(1) Eminenter sive virtualiter velut omnium causa.

(2) Seu secundum proprias et singulares quarumlibet condiciones, per quas alia ab aliis distinguuntur.

(3) Tum sensus est quod in rebus à se cogitis Deus tantum intelligat illud esse quod habent in

ipso cognoscente; quod est falsum, quia etiam intelligit illud earum esse, quod habent extra ipsum et in propria natura.

(4) Tum sensus est quod Deus res non cognoscit nisi secundum quod in ipso præexistit harum similitudo, et iste est verus.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum, per modum adæquationis (1). Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quòd diversimodè est participabilis, vel imitabilis à diversis creaturis.

ARTICULUS VII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT DISCURSIVA (2).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 35, 36, 37, et De potent. quæst. IX, art. 2 ad 10, et quodl. X, art. 2 ad 2, et Opusc. II, cap. 29.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundum *scire* in habitu, sed secundum *intelligere* in actu. Sed secundum Philosophum (Topic. lib. II, cap. 4): « Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum. » Cùm ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est (art. 3 et 5), videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

3. Præterea, perfectiùs Deus scit unamquamque creaturam quàm nos sciamus. Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus; et sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XV, cap. 14) quòd Deus « non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul. »

CONCLUSIO. — Scientia Dei nullo modo discursiva est, sed omnia simul perfectè intelligit.

Respondeo dicendum quòd in scientia divina nullus est discursus; quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Unus secundum successionem tantum; sicut cùm, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem conclusionum (3). — Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: putà si partes intelligamus in toto, vel si diversas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse; ut habitum est (art. 4 et 5). Unde simul et non successivè omnia videt. — Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quòd quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò discursus est quando secundum videtur in primo. resolutis effectibus in causas: et tunc cessat discursus. Unde cùm Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt sit unum tantum intelligere in seipso (4), tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

(1) Adde ad rei elucidationem: sed bene per modum excedentis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem invertas hæresim agnoctarum dicentium: Deus quòd non extat, quòd extat sciens, quòd extitit memoria tenens, non eodem modo semper se

habet, ut qui cognitionem transferat ad præsentia, præterita et futura.

(3) In universum scientia discursiva est, quando ex cognitione unius venit in cognitionem alterius.

(4) Id est, licèt non possit nisi unum simul et semel intelligi, quando per propriam speciem intelligitur, etc.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam, quasi priùs cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causa (1). Unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis multò meliùs quàm nos; non tamen ita quòd cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis. Unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT CAUSA RERUM (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 58, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 61 et 62, et De verit. quæst. 11, art. 44.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes (super Epist. ad Rom. sup. illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*): « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideo scitur à Deo, antequam fiat. »

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quòd creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, « scibile est prius scientiâ, et mensurâ ejus; » ut dicitur (Met. lib. x, text. 9). Sed id quòd est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 13): « Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit Deus; sed ideo sunt, quia novit. »

CONCLUSIO. — Cùm esse et intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adjunctâ tamen voluntate.

Respondeo dicendum quòd scientia Dei est causa rerum (3). Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiorum; eo quòd artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quòd forma intellectûs sit principium operationis; sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quòd forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis; sed secundum quòd habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quòd est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cùm sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur (Met. lib. ix, text. 10). Manifestum est autem quòd Deus per intellectum suum causat res, cùm suum *esse* sit suum *intelligere*. Unde necesse est quòd ejus scientia sit causa rerum, secundum quòd habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis* (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Origenes locutus est attendens ratio-

(1) Ita ut simul cognoscantur causa et effectus.

(2) In hoc articulo habes quomodo per rationem destruas hæresim arnaldistarum dicentium: Denique agere ex necessitate; quod damnatum est à Scripulis (Apoc. IV): *Omnia creasti et propter voluntatem tuam erant creata sunt*. (Ephes. 1): *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*.

(3) Duplex distinguitur in Deo scientia. Una quæ est nuda objecti notitia, ut ait divus Thomas, et alia cui voluntas conjuncta est. Poste-

riori modo scientiam considerat auctor, cùm respondeat scientiam Dei esse causam rerum (Cf. Sent. lib. 1, dist. 58, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 62 et 67, et De verit. quæst. 11, art. 5 et 14).

(4) Quidquid enim existit bonum est, ut ait (Gen. 1): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Novit etiam Deus peccata quorum creaturarum perversa voluntas est causa, sed ea novit scientiâ *improbationis*, quia ea improbat et condemnat.

nem scientiæ; cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctâ voluntate, ut dictum est (in corp. art.). Sed quòd dicit ideo præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea præscierit; non tamen res futuræ sunt causa quòd Deus sciat (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum, secundum quòd res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei quòd res essent ab æterno. Unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quòd creaturæ sint ab æterno.

Ad *tertium* dicendum, quòd res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Unde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quàm res naturales, et mensura ipsarum. Sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

ARTICULUS IX. — UTRUM DEUS HABEAT SCIENTIAM NON ENTIIUM (2).

De his etiam Sènt. 1, dist. 58, art. 4, et De verit. quæst. 1, art. 8, et Cont. gent. lib. 1, cap. 66.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

3. Præterea, scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Rom. iv, 17): *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.*

CONCLUSIO. — Cognoscit Deus non entia secundum quid, quomocumque non sint, scientiâ visionis; non entia verò simpliciter, notitiâ simplicis intelligentiæ.

Respondeo dicendum quòd Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quæ actu sunt. Ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quòd habet etiam non entium scientiam.— Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licèt non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire *scientiâ visionis* (3). Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuretur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum

(1) E contra ideo res futuræ sunt, quia Deus novit illas esse futuras. Ita docent sanctus Augustinus (De conf. lib. 1, cap. 58; De Trinit. lib. vi, cap. 40, et De civ. lib. v, cap. 9); Gregor. Mor. lib. xx, cap. 24; Boet. De cons. philos. lib. v, pros. 5; Alexand. de Halès, part. I, quæst. xxiv, num. 3, et quæst. xxvi, num. 4; Bonavent. 1, dist. 59; Rich. dist. 36 et 58; Scot. dist. 59.

(2) De fide est Deum cognoscere omnia quæcumque sunt quocumque modo, ut patet ex Scripturis (Dan. xiii): *Tu, Domine, omnia nosti antequam fiant* (Eccles. xxiii, 27): *Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.*

(3) Scientiâ visionis est ea quæ cognoscit Deus seipsum et omnes creaturas, sive præsentis, sive præteritis, sive futuras.

tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed *simplicis intelligentiæ* (1). Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundum quòd sunt in potentia, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentia; et sic sciuntur à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm Deus sit ipsum esse, intantum unumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentia, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Dei scientia est causa rerum voluntate adjuncta (2). Unde non oportet quòd quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solùm ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum, non est in scientia Dei quòd illa sint, sed quòd esse possint.

ARTICULUS X. — UTRUM DEUS COGNOSCAT MALA (3).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. 1, art. 2. De verit. quæst. II, art. 1 ad 5, et Cont./gent. lib. 1, cap. 74, et quodl. 11, quæst. II, art. unico.

Ad declinandum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 25), quòd intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem. Sed « malum est privatio boni, » ut dicit Augustinus (Conf. lib. III, cap. 7, et in Enchir. cap. 11). Igitur cùm intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu, ut ex dictis patet (art. 4), videtur quòd Deus non cognoscat mala.

2. Præterea, omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum (4). Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet (art. 5). Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 2). Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum; quia sic oporteret quòd malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

(1) Scientia *simplicis intelligentiæ* est cognitio rerum merè possibilium quæ nec existere, nec extitura sunt. Circa hanc divisionem gravis est controversia inter theologos. Thomistæ contendunt eam esse adæquatam, quia, præter scientiam simplicis intelligentiæ et visionis juxta ipsam nulla alia datur. Molina, Suarez, aliique magno numero id negant, quia præter duas illas scientias contendunt dari quamdam *scientiam mediam* quæ Deus videt res sub conditione futuræ, et quidem independenter ab omni suo decreto, atque eas in se videt, prout videt in se omnes res possibles.

(2) Scientia ipsa quæ est efficax et causa rerum, juxta thomistas est scientia visionis; alii verò

theologi contendunt scientiam efficacem esse scientiam simplicis intelligentiæ.

(3) De fide est Deum cognoscere omnia mala, ut patet ex Scripturis. Legitur enim de malo naturæ (Sap. VIII, 8): *Signa et monstra scit antiquam fiant*; de malo pænæ (Eccles. XI, 14): *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas à Deo sunt*; de malo culpæ (Pa. LXVIII, 6): *Tu scis insipientiam meam, et delicta mea à te non sunt abscondita*. Hanc negarunt doctrinam albanenses qui dixerunt Deum ex se non præscire aliquod malum, sed per suum adversarium, scilicet demonem.

(4) Directè quidem per suam similitudinem, sed indirectè per oppositum.

Sed *contra* est quod dicitur (Proverb. xv, 11): *Infernus et perditio coram Deo*(1).

CONCLUSIO. — Deum, cum quaecumque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quæ bonis accidunt.

Respondeo dicendum quod quicumque perfectè cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere potest ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est. Unde cum hoc sit esse mali, quod est privatio boni; per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala; sicut per lucem cognoscuntur tenebræ. Unde dicit Dionysius (De div. nom. cap. 7), quod « Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Philosophi est sic intelligendum, quod intellectus qui non est in potentia, non cognoscit privationem per privationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo quod supra dixerat, quod punctum et omne indivisibile per privationem divisionis cognoscitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ simplices et indivisibiles non sunt actu in intellectu nostro, sed potentiâ tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, non per privationem cognoscerentur. Et sic simplicia cognoscuntur à substantiis separatis (2). Deus igitur non cognoscit malum per privationem in se existentem, sed per bonum oppositum.

Ad *secundum* dicendum, quod scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens mala opposita cognoscit.

Ad *quartum* dicendum, quod cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile; quia de ratione mali est quod sit privatio boni. Et sic neque definiri, neque cognosci potest, nisi per bonum (3).

ARTICULUS XI. — UTRUM DEUS COGNOSCAT SINGULARIA (4).

De his etiam Sent. I, dist. 5, art. 5, et dist. 56, quæst. II, art. 8, et Cont. gent. lib. I, cap. 50, 63 ac deinceps usque ad 72, et lib. III, cap. 75 et 76, et De verit. quæst. II, art. 4 et 5, et Opusc. III, cap. 154 et 155.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quàm intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 60), ratio est universalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

(1) Vel expressius apud 70. Interpretes: *Infernus et perditio manifesta sunt apud Dominum.*

(2) Id est à substantiis immaterialibus.

(3) Nimirum si secluderentur bona quibus privationes opponuntur, privationes inter se non differrent; nam cæcitas non differt à surditate, nisi quia hæc privat auditu, illa visu.

(4) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet, cum sit expressè in sacris litteris (Gen. I): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat.* (Ps. xxxii): *De celo respexit Dominus, vidit omnes filios hominum.* (Matth. x): *Capilli capitis vestri omnes numerati sunt;* et sic destruitur hæresis Averrois et Algazelis blasphemantium quod Deus non cognoscit singularia in propria forma.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo; quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. xvi, 2): *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

CONCLUSIO. — Cum cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, etsi non secundum eandem potentiam; Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem universales illorum causas sciendo, seu per applicationem universalium principiorum, sed per essentiali suam singulis propria intuendo, cum non tantum forma, sed materia causa sit.

Respondeo dicendum quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum altiores modum, ut ex dictis patet (quæst. iv, art. 2). Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quod aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo. Unde contra Empedoclem arguit (De anima, lib. 1, text. 80; Metaph. lib. iii, text. 15), quod accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. — Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalialia et immaterialialia, et per aliam singularialia et materialialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. — Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non oriatur ex aliqua causa universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit: quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individualem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum, inquantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. — Alii verò dixerunt quod Deus cognoscit singularia applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est; quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat. Unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. — Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est (art. 8), inquantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus causalitas (1). Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur (q. xlv, art. 2), necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia à se per essentiali suam, inquantum est similitudo rerum, velut principium activum earum; necesse est quod essentiali sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

(1) Ita ut nihil omnino actu causet quin sciat illud ut ens actuali; sicut et nihil prorsus causare possit quin sciat illud ut possibile ac omni

eo modo quo possibile supponitur. Sed hic de actuali tantum causalitate nominatim agitur, et de cognitione rerum actualium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit (1). Sed species intelligibilis divini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam, principium existens omnium principiorum quæ intransit rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui. Unde per eam Deus cognoscit non solum universalialia, sed etiam singularia.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis species intellectus divini secundum *esse* suum non habeat condiciones materiales, sicut species receptæ in imaginatione et sensu, tamen virtute se extendit ad immaterialia et materialia, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd materia, licet recedat à Dei similitudine secundum suam potentialitatem, tamen inquantum vel sic esse habet, similitudinem quamdam retinet divini esse.

ARTICULUS XII. — UTRUM DEUS POSSIT COGNOSCERE INFINITA (2).

De his etiam part. 5, quæst. x, art. 5, ut et Sent. 1, dist. 59, quæst. 1, art. 5, et De verit. quæst. 11, art. 9, et Cont. gent. lib. 1, cap. 69 et 71, et Opusc. 11, cap. 455.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quòd est infinitum, est ignotum; quia infinitum est « cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere, » ut dicitur (Phys. lib. 11, text. 63, sive cap. 6). Augustinus etiam dicit (De civ. Dei, lib. 11, cap. 48) quòd « quidquid scientiæ comprehenditur, scientis comprehensione finitur. » Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientiæ Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quòd ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est, quòd sit impertransibile; et finiti, quòd sit pertransibile; ut dicitur (Phys. lib. 11, text. 34 et text. 59). Sed infinitum non potest transiri; nec à finito, nec ab infinito, ut probatur (Phys. lib. 11, text. 40 usque ad 66). Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De civ. Dei, ut supra): « Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cuius scientiæ non est numerus. »

CONCLUSIO. — Cùm Deus sciat omnia que sunt in actu, et in potentia tam sua quàm creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

Respondeo dicendum quòd cùm Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentia, vel suâ, vel creaturæ, ut ostensum est (art. 9), hæc autem constat esse infinita, necesse est dicere quòd Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel

(1) Hoc non ita est accipiendum, quasi absolute divus Thomas sentiat nostrum intellectum non cognoscere singularia; sed quod non cognoscat ea directe, hoc est, per speciem primò et per se representantem singularia; sed per quamdam reflexionem ad phantasmata in quibus ea intuetur, ut patet ex quæst. LXXXVI, art. 4.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas recte dictum fuisse à Scripturis

(Ps. cxlvi) : *Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus.*
(Is. xl) : *Deus sempiternus Dominus qui creavit terminos terræ, nec est investigatio sapientiæ ejus.* (Eccles. xlii) : *Cognovit Dominus omnem scientiam, annuntians quæ præterierunt et quæ superventura sunt et revelans vestigia occultorum, etc.*

erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum (1), ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientiã visionis sciat infinita (2). Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine. — Hoc autem ideo est, quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solùm unius individui; unde per eam solùm unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Unde intellectus foster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quòd communicant in natura speciei; propter hoc quòd species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solùm quantum ad principia speciei. — Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt; non solùm quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est (art. præc.). Unde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quòd sunt ab invicem distincta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum (Phys. lib. 1, text. 15). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognosci infinitum; quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successivè, ut supra dictum est (art. 7). Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad *secundum* dicendum, quòd transitio importat quamdam successionem in partibus. Et inde est quòd infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quòd comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, quæ quidem mensuræ carent infinita; sed quæ mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam; sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundum numerum, putà infiniti homines; vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt (3); tamen manifestum est quòd haberent esse determinatum et finitum; quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

(1) Id est infinitorum actu. Nam clarè asserit divus Thomas Deum non cognoscere infinita actu scientiã visionis in III, d. 14, art. 2, quæst. II, ad 2, Cont. gent. lib. 1, cap. 70, et De verit. quæst. II, art. 9 ad 2.

(2) Infinita in potentia, de quibus hic agitur.

(3) Apud Aristotелеm, Physic. lib. III, text. 60 sive cap. 6.

ARTICULUS XIII. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT FUTURORUM CONTINGENTIUM (1).

De his etiam infra quæst. LXXXVI, art. 3 et art. 4, ut et Sent. 1, dist. 58, art. 5, et Cont. gent. lib. 1, cap. 67, et De verit. quæst. 11, art. 12, et quodl. 12, quæst. III.

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est (art. 8). Cùm ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut Poster. (lib. 1, text. 17). Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*; quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè; tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quidquid scitur à Deo est necessarium, et sic scientia Dei non est contingentium.

3. Præterea, omne scitum à Deo necesse est esse, quia etiam omne scitum à nobis necesse est esse; cùm tamen scientia Dei certior sit quàm scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum à Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. xxxii, 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, utpotè libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sciat omnia quæ non solùm actu, sed in potentia sunt, tam suâ, quàm creaturæ; futura omnia contingentia, ut in seipsis sunt secundùm statum quo actu sunt et ab æterno simul et infallibiliter cognoscit.

Respondeo dicendum quòd, cùm supra ostensum sit (art. 9) quòd Deus sciat omnia, non solùm quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quòd Deus contingentia futura cognoscat. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd contingens aliquod dupliciter potest considerari. Uno modo in seipso, secundùm quòd jam in actu est. Et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpotè sensui visûs; sicut cùm video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa. Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum; quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantùm, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solùm prout sunt in suis causis (2), sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licèt

(1) Fide certissimâ tenendum est certam et infallibilem Dei scientiam etiam ad futura contingentia extendi, ut patet ex Scripturis (Sap. viii): *Scit præterita et de futuris æstimat. Signa et monstra scit antequam fiant et eventus temporum et sæculorum*. Idem ex prophetis factum probatur, ut ait Tertullianus (Cont. Marc. lib. II,

cap. 5): *Præscientia Dei tantos habet testes quantos fecit prophetas*.

(2) Id est in causis contingentibus et impedibilibus, sed etiam in causis quæ causas impedibiles determinabunt, aut, ut ait ipse divus Thomas, Deus scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri; ideoque scit

contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est (qu. x, art. 2 et 4). Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum eâ ratione quâ habet rationes rerum apud se præsentis, ut quidam dicunt; sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate (1). Unde manifestum est quòd contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem; licèt motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licèt scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam dicunt quòd hoc antecedens: *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia licèt sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse; licèt etiam futurum non sequatur quandoque.— Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingenti; sicut istud dictum est contingens: Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur: *Deus scivit esse futurum hoc contingens*; contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus, vel necessitas nihil refert ad hoc quòd propositio sit necessaria, vel contingens, vera, vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse: Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario et contingenti. Unde dicendum est quòd antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quòd consequens sit necessarium absolutè; quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut putà, si dicerem: *Si sol movetur, herba germinabit*.— Et ideo aliter dicendum est, quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quòd in se est, sed secundum quòd est in anima. Aliud enim est esse rei in se ipsa, et esse rei in anima, ut putà, si dicam: *Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale*; intelligendum est quòd illud est immateriale secundum quòd est in intellectu, non secundum quòd est in seipso. Et similiter si dicam: *Si Deus scivit aliquid, illud erit*; consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens (2). Quia *omne quod est, cum est, necesse est esse*, ut dicitur (Perih. lib. 1, cap. 6).

per certitudinem an contingentia sint vel non sint (Cont. gent. lib. 1, cap. 68).

(1) Videt ipsam actualem eorum præsentiam et existentiam quam aliquandò sunt habitura non minùs clarè ac distinctè quàm tunc videbit, quando in tempore existent.

(2) Antecedens non est simpliciter necessarium,

sed solum ex hypothesi. Nam in 1, d. 59, art. 2 ad 5 ita habet divus Thomas: Illud quod est, necesse est esse dum est; absolutè tamen loquendo non necesse est esse (Conf. De verit. quæst. XIII, art. 4 ad 4, et inf. quæst. CXVI, art. 5.) Hinc sequitur consequens esse quoque necessarium de necessitate conditionata et non de necessitate absoluta.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè cognoscuntur in tempore; sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, inquantum talia sunt, certa esse non possunt; sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus (1). Sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo, illud quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quòd in se est; quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt. Sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est (in corp. art.), non autem absolutè, secundum quòd in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio: *Omne scitum à Deo, necessarium est esse*, consuevit distingui: quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa. Et est sensus: *Omnis res quam Deus scit, est necessaria*. Vel potest intelligi de dicto. Et sic est composita (2), et vera. Et est sensus: *Hoc dictum, scitum à Deo esse, est necessarium*. — Sed instant quidam dicentes quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto: ut si dicam: *Album possibile est esse nigrum*. Quæ quidem de dicto, est falsa; et de re, est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra. Sed hoc dictum: *Album esse nigrum*, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam: *Corvum nigrum possibile est esse album*; quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo est inseparabile à re; quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. — Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem (3). Sed cum importet actum scientis; ipsi rei scitæ, licèt semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei, inquantum stat sub actu sciendi (4); sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quòd est intelligibile.

ARTICULUS XIV. — UTRUM DEUS COGNOSCAT ENUNTIABILIA (5).

De his etiam infra quæst. XVI, art. 5 ad 4, ut et Sent. I, dist. 58, art. 5, et dist. 59, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 58 et 59, et De verit. quæst. II, art. 7.

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quòd componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium; cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. xciii, 14): *Dominus scit cogitationes hominum*. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

CONCLUSIO. — Cum sciatur Deus quæcumque in sua et creaturæ potestate sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est, non quidem per aliquam compositionem; vel divisionem; sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.

(1) Tale aliquid Boetius, tametsi non eodem exemplo utens, eleganter disserit, De consolat. philosophiæ, lib. V, prosa 6.

(2) Sensus compositus est: omne scitum à Deo quatenus ab illo scitur, necessarium est esse; quia non possunt simul hæc duo componi, Deum scire quiddam eventurum et ipsum non evenire.

(3) Scitum non est huiusmodi forma, sed actus liber, quo Deus id venturum novit, quod potuisset non scire, si voluisset non evenire.

(4) Hinc distinctio sensus divisi et sensus compositi non tollitur.

(5) Enuntiabilia nihil aliud sunt quam iudicia verbis expressa, ac proindè enuntiatio idem sonat ac propositio.

Respondeo dicendum quòd cùm formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua, vel creaturæ ut supra dictum est (art. 9), necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt. — Sed, sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, quasi scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium (1); sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut si nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit; propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum quòd non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alià quæ ei insunt, divisim intelligimus, sed secundum quamdam successionem. Et propter hoc, ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est ejus essentia, est similitudo omnium eorum quæ per enuntiabilia significantur.

ARTICULUS XV. — UTRUM SCIENTIA DEI SIT VARIABILIS (3).

De his etiam infra quæst. XIX, art. 7, et Cont. gent. lib. I, cap. 82, ut et Sent. I, dist. 59, quæst. 1, art. 5 ad 5, et De verit. quæst. II, art. 5.

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore; et variantur secundum variationem creaturarum; ut *dominus, creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quàm faciat. Ergo potest plura scire quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur (Jac. I, 17) quòd *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio*.

CONCLUSIO. — Scientia Dei cùm non distingatur ab ipsa ejus immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

Respondeo dicendum quòd cùm scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet (art. 1); sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est (quæst. IX, art. 1), ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

(1) Dum propositio seu enuntiatio est affirmativa, vocatur compositio; eo quod jungat prædicatum cum subjecto; si autem sit negativa, vocatur divisio, eo quod, licet utrumque simul concipiat, unum tamen concipit ab alio divisum seu disjunctum.

(2) Sive casu vel fortuitò, ut sunt eventus

qualescumque; sive deliberatè, ut sunt cogitationes, affectiones, actiones vel dicta, etc.

(3) De fide est contra hæresim agnoctarum scientiam Dei esse immutabilem. Legitur enira in concilio Lateranensi sub papa Innocent. III, Extra de summa Trinit. et fide catholica: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quòd Deus est incommutabilis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quòd in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quòd sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quòd est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter; in seipsis autem variabiliter. — Vel aliter dicendum est quòd *dominus*, et *creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quòd in seipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia* et *amor*, et hujusmodi, important relationes (1) quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse. Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd Deus scit etiam ea quæ potest facere et non facit. Unde ex hoc quòd potest plura facere quàm facit, non sequitur quòd possit plura scire quàm sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis (2), secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quòd scit quòd aliqua possunt esse quæ non sunt, vel etiam non esse quæ sunt, non sequitur quòd scientia ejus sit variabilis, sed quòd cognoscat rerum variabilitatem. — Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest; quia quidquid potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quòd ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi quòd Deus possit plura scire quàm sciat; quia hæc propositio implicat quòd antè nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum, quòd antiqui nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria; scilicet Nativitas Christi. Et secundum hoc sequitur quòd Deus quidquid scivit, sciat; quia modò scit Christum natum, quod significat idem ei quod est, Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quòd propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum (in Prædic. cap. 1), qui dicit quòd hæc oratio, *Socrates sedet*, vera est, eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quòd hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quòd scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quòd sciat unam et eandem rem quandòque esse, et quandòque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est, quòd scit aliquod enuntiabile quandòque esse verum, et quandòque esse falsum (3). Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo; sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem et falsitatem; putà si, mutatà re, eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones; ut si primò

(1) Illæ relationes dicuntur de Deo ab æterno, quia consequuntur actionem Dei immanentem; aliæ verò relationes dicuntur de Deo ex tempore, quia consequuntur actionem Dei transeuntem ad res exteriores, ut videre est infra (quæst. XXXIV, art. 3 ad 2).

(2) Scientiâ visionis Deus possit plura vel pauciora scire quàm sciat, sicuti etiam potest plura vel pauciora facere quàm faciat; sed hæc intelli-

genda sunt sensu diviso; nam in composito essent falsa, etiam loquendo de scientia visionis.

(3) Scientia Dei nihilominus est invariabilis, quia enuntiationes quæ sunt veræ pro determinatis temporibus, ipse scit eas esse veras illis temporibus; ac proinde diversitas, quæ hic reperitur, non est ex parte scientiæ Dei, sed ex parte rerum ei subjectarum.

opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere : quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI. — UTRUM DEUS DE REBUS HABEAT SCIENTIAM SPECULATIVAM (1).

De his etiam infra quest. xxxiv, art. 5, ut et l. 2, quest. iii, art. 5 ad 4, et Sent. in prol. lib. 1, et De verit. quest. iii, art. 5.

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est (art. 8). Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem à rebus : quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed *contra*. Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum (2). Sed scientia speculativa est nobilior quàm practica, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. 1, text. 11, in principio). Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

CONCLUSIO. — Deus, cùm non sit quoddam operabile, cætera verò omnia, quorum scientiam habet, per se, vel per accidens, operabilia ab ipso sint; seipsum scientiã tantùm speculativã cognoscit, alia verò à se, et practicã et speculativã scientiã scit.

Respondeo dicendum quòd aliqua scientia est speculativa tantùm, aliqua practica tantùm, aliqua verò secundùm aliquid speculativa et secundùm aliquid practica. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. 1º Ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente; sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. 2º Quantum ad modum sciendi : ut putà, si ædificator consideret domum definiendo, et dividendo, et considerando universalialia prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundùm quòd operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. 3º Quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur (De anima, lib. iii, text. 49). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantùm, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio; tamen de re operabili. — Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ (3), est speculativa tantùm. Quæ verò speculativa est vel, secundùm modum, vel secundùm finem, est secundùm quid speculativã, et secundùm quid practica. Cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. — Secundùm hoc ergo dicendum est quòd Deus de seipso habet scientiam speculativam tantùm; ipse enim operabilis non est. — De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculativè cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectiùs novit. — Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundùm nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundùm quòd practica

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas : 1º hæresim metamorphistarum dicentium corpus Christi, cùm ascendit in cælum, planè Deum factum, quod damnatum est à concilio Nicæno, Constantinopol. et Tridentino, sess. iii; 2º hæresim Petri Abeylardi asserentis Deum non posse facere, nisi quæ facta sunt;

3º hæresim Algazelis docentis Deum non permittere mala fieri, sed ea in mundo provenire ex necessitate materiæ vel naturæ.

(2) Equivalenter ex Anselmi Prologo, cap. 3.

(3) Id est ratione objecti solummodò speculabilis et non operabilis.

scientia dicitur à fine (4); sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundùm aliquod tempus facit. Mala verò licèt ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea (2): sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorundam quidem actu, scilicet eorum quæ secundùm aliquod tempus fiunt; quorundam verò virtute, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad *secundum* ergo dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ; sed per accidens, inquantum est humana.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciatur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia inquantum hujusmodi, et non solum secundùm quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ (3); quia omnia alia à se videt in seipso. Seipsum autem speculativè cognoscit; et sic, in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

DE IDEIS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem de scientia Dei restat considerare de ideis. Et circa hoc quæruntur tria: 1^o An sint idæ. — 2^o Utrùm sint plures, vel una tantum. — 3^o Utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM IDEÆ SINT (4).

De his etiam infra, quæst. XLIV, art. 5, ut et Sent. 1, dist. 56, quæst. 11, art. 2, et De verit. quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd idæ non sint. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 7) quòd Deus non cognoscit res secundùm ideam. Sed idæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo idæ non sunt.

2. Præterea, Deus in seipso cognoscit omnia, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 5). Sed seipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi (5). Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46): «Tanta vis in ideis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.»

CONCLUSIO. — Cùm omnia sint à Deo, non à casu facta, necessarium est in ejus mente omnium ideas præexistere objectivè, ad quarum similitudinem omnia condita sunt.

Respondet dicendum quòd necesse est ponere in mente divina ideas.

(1) Sed habet scientiam practicam ab objecto.

(2) Scilicet mala culpæ quæ Deus ordinare dicitur in genere causæ finalis per accidens, vel propter bonum quod ex illis elicit, vel propter pœnam quam infligit; non autem per se, quasi eorum auctor vel causa sit.

(3) Scientia quæ simul est speculativa et prac-

tica nobilior est eâ, quæ de objecto operabili, tantum est speculativa.

(4) Idea de qua hic agitur generaliter definiri potest: forma rei extrinsecæ, æterna et immutabilis, ad cujus similitudinem agens liberum operatur.

(5) Quippe cùm sit exemplar quoddam ad quod intuens Deus operatur.

Idæa enim græcè, latinè *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. — Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas; quod sic patet. In omnibus enim quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. 1° In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2° In quibusdam verò, secundum esse intelligibile; ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domus*; quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus à Deo per intellectum agente, ut infra patebit (quæst. XLVI, art. 6), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio idææ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles (Met. lib. I, II et III) improbat opinionem Platonis de ideis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu (1).

Ad *secundum* dicendum, quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia suæ est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius. Ideo habet rationem idææ, secundum quod ad alia comparatur; non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (2).

ARTICULUS II. — UTRUM SINT PLURES IDEÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 56, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. I, cap. 54, et De verit. quæst. III, art. 2, et Opusc. IX, cap. 66.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint plures idææ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures idææ.

3. Si dicatur quod idææ multiplicentur secundum respectus ad diversas creaturas, contra. Pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo idææ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti, aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quod alia pluralitas realis sit in Deo, quam pluralitas personarum. Quod est contra Da-

(1) E contra sanctus Augustinus refert (De civ. lib. XII, cap. 26): Platonem in mente divina possidere ideas, sed non mirum est si varii auctores ita diversimodè de ideis platonice locuti inveniantur, quippe inter platonice ipsos non constat quænam præceptoris mens fuerit de idæis, ut credit B. Cyrillus (Cont. Jul. lib. II).

(2) Non essentia simpliciter, sed quatenus est

principium cognitionis et operationis creaturarum. Nam divus Thomas ait ipse (lib. I Sent. dist. 56, quæst. II, art. 2 ad 4): Idea non nominat tantum essentiam, sed essentiam imitabilem.

(3) Ex hoc articulo, tanquam in radice, per rationem evellitur hæresis Simonis magi, basilidianorum et albanensium dicentium mundum non à Deo esse creatum.

mascenum dicentem (De fid. orth. lib. 1, cap. 9 et seq.) quòd « in divinis omnia unum sunt, præter ingenerationem (1), generationem et processio- nem. » Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46) quòd ideæ sunt « principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formatae non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest; et omne quod oritur et interit. »

CONCLUSIO. — Cum in mente divina sint omnium rerum propriæ rationes, plures ideæ in ejus mente esse necesse est, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures ideæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum à principali agente; sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum (Met. lib. XII, text. 52). Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium: prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantum; quod creatum creavit secundum creatum; et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo (2): secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed, si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus (loc. cit.) quòd « singula propriis rationibus à Deo creata sunt. » Unde sequitur quòd in mente divina sint plures ideæ. — Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur; non autem sicut species quâ intelligitur (3), quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domûs in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. — Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipsâ. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quòd in se est, sed secundum quòd est participabilis secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem, secundum quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ (4); et similiter de aliis. Et sic patet quòd Deus intel-

(1) Ingenerationem pro innascibilitate Patris et generationem pro nativitate Filii sensu passivo ponit.

(2) Hæc hypothesis à philosophis alexandrinis specialiter excogitata ac propugnata *emanatio- num* systema vocatur.

(3) Non ergo eas Augustinus appellat *formas*, ut videtur est supra, quasi sint formæ medium

cognoscendi, sicut species intelligibilis, quam intellectus de re sibi format; sed objectivè intelligit vocari *formas* quasi res ipsas intellectas.

(4) Hinc secundum respectum ad plures res quæ divinam essentiam diversimodè imitantur est pluralitas in ideis, ut ait ipse beatus Thomas (lib. 1, dist. 56, quæst. II, art. 2).

ligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idea non nominat divinam essentiam inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quòd sunt plures rationes intellectæ ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quòd in seipsis sunt, sed etiam secundum quòd intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum. sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum. Dum autem intelligit formam domus, ut à se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum vel plures ideas esse in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad *tertium* dicendum, quòd hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus (1), sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad *quartum* dicendum, quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ; sed sunt respectus intellecti à Deo (2).

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIUM QUÆ COGNOSCIT DEUS, SINT IDEÆ.

De his etiam Sent. 1, dist. 4, quæst. 1, art. 2, et dist. 56, quæst. 11, art. 5, et De verit. quæst. III, art. 4, 5, 6, 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 9). Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius (De div. nom. cap. 5) quòd « exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum. » Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cum nullam habeat formam. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solum species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ, secundum positionem Platonis qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus (3) (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46). Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed *contra*. Ideæ sunt rationes in mente divina existentes, ut per Augustinum patet (loc. cit.). Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

CONCLUSIO. — Omnium eorum quæ secundum quodcumque tempus fiunt, sunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria sunt; ut verò rationes cognoscendi omnium ab ipso factibilem, in ipso ideæ sunt tam speculativæ, quàm practicæ.

Respondeo dicendum quòd cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout

(1) Non enim quia res diversimodè imitantur divinam essentiam, id intellectus ejus intuetur eam diversimodè imitabilem; sed potius è converso.

(2) Sunt in eo ab æterno, quamvis creaturæ non sint æternæ; quia intellectus divinus ab æterno

fuit intelligens essentiam suam diversimodè à creaturis imitabilem.

(3) Non sic tamen ut eas Plato primus excogitarit quoad rem ipsam, sed quòd primus *ideas* appellavit quæ prius ab aliis alio atque alio nomine vocabantur.

in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae à Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum verò quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quae à Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio (1).

Ad *secundum* dicendum, quod eorum quae neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. Unde respectu eorum non est idea in Deo (2) secundum quod significat exemplar, sed solum secundum quod significat rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam; et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi (3). Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad *quartum* dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar; quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus quae inseparabiliter concomitantur subjectum; quia haec simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem quae superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quae à principio concomitantur domum; sed ea quae superveniunt domui jam factae, ut picturae, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia (4), ut infra dicitur (quest. xxii, art. 3).

QUESTIO XVI.

DE VERITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem scientia verorum est post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est. — Circa quam quaeruntur octo : 1° Utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. — 2° Utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. — 3° De comparatione veri ad eus. — 4° De comparatione veri ad bonum. — 5° Utrum

(1) Hic agitur de malo culpae et quidem ut tali, quod Deus non cognoscit, nisi per rationem aut ideam boni oppositi.

(2) Adest tantum in eo idea secundum quod eas producere potest.

(3) Materia perfectam rationem ideae non habet nisi secundum quod est in composito, quia solummodo in hoc casu esse perfectum illi convenit; sed in se considerata habet esse imperfec-

tum, et ideo habet in Deo rationem imperfectam ideae, ut expressè docet beatus Thomas (lib. 1, dist. 56, quest. 11, art. 3 ad 2).

(4) Manifestius suam sententiam sanctus doctor declarat (De verit. quest. 111, art. 8, et lib. 1, dist. 56, quest. 11, art. 3 ad 3). Dicendum, inquit, quod particularia habent proprias ideas in Deo; unde alia ratio est Petri et Martini in Deo.

Deus sit veritas. — 6° Utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus. — 7° De æternitate veritatis. — 8° De incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 59, quæst. v, art. 5 ad 7, et De verit. quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit tantum in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim in lib. Soliloq. (lib. II, cap. 5) reprobat hanc notificationem veri: « *Verum est id quod videtur;* » quia secundum hoc, lapides qui sunt in abditissimo terræ sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam istam: « *Verum est quod ita se habet, ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere;* quia secundum hoc sequeretur quòd nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: « *Verum est id quod est.* Et sic videtur quòd veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum nisi secundum quod intelligitur. Quod est error antiquorum philosophorum (2), qui dicebant omne quod videtur esse verum. Ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis, » ut patet (Poster. lib. I, text. 5). Sed ex eo quòd res est, vel non est, est opinio, vel oratio vera, vel falsa; secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. 1, De subst.). Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Met. lib. VI, text. 8) quòd « verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu. »

CONCLUSIO. — Verum cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet principaliter, secundario autem in rebus secundum ordinem ad intellectum, à quo dependent.

Respondeo dicendum quòd sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quaecumque cognitionem; quia cognitio est secundum quòd cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quòd appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, secundum quòd appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quòd conformatur rei intellectæ, necesse est quòd ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur; ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quòd habet aliquem ordinem ad intellectum. — Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum à quo dependet secundum suum esse. Per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quòd domus comparatur ad intellectum artificis per se; per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolutè, secundum ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est quòd res artificiales dicuntur veræ per or-

(1) In hoc articulo per rationem demonstratur rectè dictum à Philosopho (Met. lib. VI, text. 8) quòd verum et falsum non in rebus, sed in intellectu sunt.

(2) Hæc de Protagora et Democrito refert Aristoteles et refellit (ch. et lib. XI, text. 100, et lib. IV, text. 49 à 25).

dinem ad intellectum nostrum. Dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri (1). Et similiter res naturales dicuntur esse veræ, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo, veritas principaliter est in intellectu (2); secundariò verò in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. — Et secundum hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus dicit quod *veritas est quæ ostenditur id quod est* (De vera religione, cap. 36). Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse* (De Trin. lib. v, ante med.). Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini (in lib. De vera relig. ubi sup.): *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilitudine est*. Et quædam definitio Anselmii (in Dialogo de verit. cap. 12): *Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis*. Nam rectum est, quod principio concordat. Et quædam definitio Avicennæ talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietatis sui esse quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur quod *veritas est adæquatio rei et intellectus*, potest ad utrumque pertinere (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparisonem ad intellectum nostrum (4). Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum. Ex quo inconvenientia sequebantur, quæ Philosophus prosequitur (loc. cit.). Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparisonem ad intellectum divinum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet veritas intellectus nostri à re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis; sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quàm in animali. Virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem; cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei (5), non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est (6).

ARTICULUS II. — UTRUM VERITAS SIT TANTUM IN INTELLECTU COMPONENTE ET DIVIDENTE (7).

De his etiam Sent. I, dist. 49, quæst. v, art. 4 ad 7, et De verit. quæst. I, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente (8). Dicit enim Philosophus (De anima, lib.

(1) Sive *conceptus veri*; non usurpando nomen intellectus pro potentia intellectiva, sed pro actu intelligendi, ut usurpatur sapè.

(2) Scilicet in intellectu divino aut humano à quo res dependent.

(3) Pertinere potest ad veritatem prout est in re, ac etiam ad veritatem prout est in intellectu.

(4) Definitiones quas Augustinus rejicit tradebantur per comparisonem ad intellectum humanum, sed divus doctor non negat quia veritas rerum definiiri possit per ordinem ad intellectum divinum.

(5) Est ipsa res quæ causat veritatem in intellectu et non ipsius veritas.

(6) Aut plenius: Oratio dicitur vera aut falsa non ex eo quod res est vera aut falsa, sed ex eo quod res est vel non est. Ex eis concluditur quod rerum veritas ab intellectu divino, et intellectus humani veritas à rebus ipsis dependet.

(7) Seraphinus Capponi et Bannesius rectè annotarunt hic de solo intellectu humano sermonem esse.

(8) Intellectus componens et dividens non significat aliquam potentiam animæ, sed operationem

III, text. 26) quòd sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

2. Præterea, Isaac (1) dicit in libro De definitionibus quòd « veritas est adæquatiorei et intellectus. » Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum; et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solum in compositione et divisione intellectus.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Met. lib. VI, text. 8) quòd « circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu, neque in rebus. »

CONCLUSIO. — Verum est tantum in intellectu componentē, vel dividente; non autem in sensu, vel intellectu quid est rei concipiente.

Respondeo dicendum quòd verum, sicut dictum est (art. præc.), secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quòd cognoscit de aliquo quod quid est (2). Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significantam per prædicatum, vel applicat alicui rei significantæ per subjectum, vel removet ab ea (3). Et ideo bene invenitur quòd sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est; sed non quòd cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis (4). Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quòd importat nomen veri. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est (5). Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM VERUM ET ENS CONVERTANTUR (6).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 2 ad 1, ut Sent. I, dist. 19, quæst. V, art. 1 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et ens non convertantur. Verum enim est propriè in intellectu ut dictum est (art. 1), ens autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum

intellectus vocatam compositionem et divisionem. Adest compositio quando aliquid rei attribuitur, divisio autem si ab ea aliquid removeatur.

(1) Isaac, filius Honani, cujus liber, cui titulus est: *De definitionibus*, translatus est à magistro Gerardo Cremonensi de arabico in latinum. Conf. Fabricium Biblioth. med. et inf. lat. t. III, p. 59).

(2) Sive definitionem ejus et essentiam, quæ vocatur *quod quid est*, quia explicat plenè ac perfectè quid sit res.

(3) Scilicet propositio est affirmativa vel negativa.

4. Quæ tam quoad rem ipsam sive significantam quàm quoad vocem incomplexam sunt: quædam enim complexæ significant.

5. Quando enim dicitur, *homo*, vel *equus*, nihil veri aut falsi enunciat, siquidem nihil affirmatur, nihil negatur. Ut sit veritas aut falsitas, subjectum et attributum requiruntur, quorum convenientia aut discrepantia exprimitur, et hoc est componere aut dividere.

6. Id est, utrum conversim prædicetur alterum de altero.

ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse; et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundum prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quam ens; nam non intelligitur ens nisi sub ratione veri. Ergo videtur quod non sint convertibilia.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Met. lib. II, text. 4) « quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate. »

CONCLUSIO.—Cum quodcumque sit cognoscibile et verum, in quantum ens, *verum* ipsum cum ente converti necesse est, sicut et *bonum*; addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.

Respondeo dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur (De anima, lib. III, text. 37) quod « anima est quodammodo omnia » secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est (art. 1). Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam (1); sed verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est (ibid.). Quamvis posset dici, quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter sit in intellectu, ens verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quod verum et ens differunt ratione.

Ad *secundum* dicendum, quod non ens non habet in se unde cognoscatur; sed cognoscitur, in quantum intellectus facit illud cognoscibile (2). Unde verum fundatur in non ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis; apprehensum scilicet à ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur quod *ens* non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi (3). Uno modo ita quod non apprehendatur ens, nisi ratio veri consequatur apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quod ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri. Et hoc falsum est (4). Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile. Sed tamen potest intelligi ens ita quod non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

ARTICULUS IV. — UTRUM BONUM SECUNDUM RATIONEM SIT PRIUS QUAM VERUM.

De his etiam De verit. quest. XXI, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet (Phys. lib. I, text. 3). Sed bonum est universalius quam

(1) Id est, conversim prædicatur de eo quod substantialiter est ens; ita ut omne quod eo modo ens est, sit verum; et vicissim quicquid est substantialiter verum, sit substantialiter etiam ens, etc.

(2) Non ens, in quantum non ens, non est aliquid verum, sicut reverè non est aliquid; sed non

ens in quantum apprehenditur à ratione est ens rationis, et eodem modo est verum secundum rationem.

(3) Formaliter scilicet, vel solummodo consequenter; ut ex adjunctis patet.

(4) Quasi ratio ipsa veri pertineat ad rationem entis, ut adjuncta indicant.

verum. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quam verum.

2. Præterea, bonum est in rebus; verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est (art. 2). Sed ea quæ sunt in re, priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quam verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet (Ethic. lib. III, cap. 7). Sed virtus continetur sub bono. Est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus (Cont. Jul. lib. VI, cap. 7). Ergo bonum est prius quam verum.

Sed *contra*. Quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum; scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quam bonum.

CONCLUSIO. — Verum cum propinquius sit enti quam bonum, et ipsam cognitionem respiciat (quæ prior est appetitione quam respicit bonum), est prius secundum suam rationem, quam bonum.

Respondeo dicendum quod licet bonum et verum supposito convertantur cum ente (1), tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum absolute loquendo secundum rationem prius est quam bonum. Quod ex duobus apparet. 1° Quidem ex hoc quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. 2° Apparet ex hoc quod cognitio naturaliter præcedit appetitum (2). Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt (3). Nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et è converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est è converso. Ex hoc ergo quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium; non autem quod sit prius simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis; secundo ratio veri; tertio ratio boni; licet bonum sit in rebus (4).

Ad *tertium* dicendum, quod virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quod homo in vita sua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: sicut etiam dictum est (art. 1), veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem iustitiæ est secundum quod homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum (5). Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem (6).

(1) Velut ad idem suppositum vel subjectum pertinentia; quia in omni ente subjectivè utrumque invenitur; licet alia et alia utriusque ratio sit. Sicut et in eodem album ac dulce conjungitur; licet alia sit ratio albi et alia ratio dulcis.

(2) Nunc illud axioma: ignoti nulla cupido.

(3) Secundum rationem objecti, ut adjuncta explicant; et non tantum quia omne quod habet

intellectum, habet etiam voluntatem, et è converso.

(4) Conf. De verit. quæst. XXI, art. 5. c.

(5) De veritate vitæ et iustitiæ vide quæ habet ipse sanctus doctor (2. 2, quæst. CVI, art. 5 ad 5).

(6) Bonum quidem prius est quam hæc aut illa veritas particularis, sed non sequitur quod sit prius vero vel veritate sumptâ in communi.

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS SIT VERITAS (1).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 7, et quæst. XXXIX, art. 1 ad 5, et 2 2, quæst. XXVII, art. 4 in corp. et Cont. gent. lib. I, cap. 59, 60, 61, 62, ut et lib. III, cap. 51, et Opusc. II, cap. 105, et in Joan. XIV, lect. 2, col. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas, secundum Augustinum (De vera relig. cap. 36), est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de prima causa omnium; sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo; quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XIV, 6) (2): *Ego sum via, veritas et vita.*

CONCLUSIO. — Deus, cum sit suum esse et intelligere, et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas, sed ipse summa et prima veritas est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1), veritas invenitur in intellectu, secundum quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundum quòd habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo (3). Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quòd non solum in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in intellectu divino non sit compositio et divisio (4); tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verum intellectus nostri est secundum quòd conformatur suo principio; scilicet rebus à quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est, secundum quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divina (5), nisi fortè secundum quòd veritas appropriatur Filio qui habet principium (6). Sed si de veritate essentialiter dicta loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam (7); sicut cum dicitur: *Pater est à se, quia non est ab alio.* Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus esse non est suo intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum, quòd non ens, et privationes, non habent ex se ipsis veritatem, sed solum in apprehensione intellectus. Omnis autem apprehensio intellectus à Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico:

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim armenorum Deum esse mendacem, et quorundam aliorum, qui, ut inuere videtur Melchior Cano de lucis theologicis lib. II, cap. 5, imprudenter dixerunt: Deum potentia ordinariâ mentiri posse: quod damnatum est à Scripturis (Jer. X): *Dominus autem Deus verus est.* (Num. XII): *Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur.* (Sap. I): *Abominatio est Domino labiæ mendacis.* (Rom. III): *Est autem Deus verax.*

(2) A Christo quidem de seipso, ut videre est; sed ratione divinitatis potissimum.

(3) In Deo est veritas rei et veritas intellectus.

(4) Hoc principium: *Veritas consistit in compositione et divisione*, solummodo de veritate quæ ad intellectum humanum pertinet verum est, ut annotavimus (pag. 145, note 7).

(5) Cum veritas divina nullum habet principium.

(6) Quia Filius Dei similis est Patri æterno à quo procedit.

(7) Tum Deo convenit impropiè.

Istum fornicari est verum, totum est à Deo. Sed si arguatur: Ergo istum fornicari est à Deo, est fallacia accidentis (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT UNA SOLA VERITAS, SECUNDUM QUAM OMNIA SUNT VERA (2).

De his etiam 4 2, quæst. **xcv**, art. 1 ad 5, ut et Sent. 1, dist. 49, quæst. v, art. 2, et De verit. quæst. 1, art. 4 et 8, et super Psal. **xi**, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sola sit veritas, secundum quam omnia sunt vera. Quia, secundum Augustinum (De Trin. lib. **xiv**, cap. 8): « Nihil est majus mente humanà, nisi Deus. » Sed veritas est major mente humanà; alioquin mens judicaret de veritatè. Nunc autem omnia judicat secundum veritatem, et non secundum seipsam. Ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit (De verit. in Dial. cap. 14) quòd sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas quàm omnia vera sunt.

Sed *contra* est, quod (Psal. **xi**, 2) dicitur: *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*.

CONCLUSIO. — Veritas relata ad intellectum, in quo prius est quàm in rebus, multiplicatur secundum intellectuum multiplicationem; relata verò ad res non nisi una est et prima, cujus ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum quòd quodammodo una est veritas, quàm omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quòd quando aliquid prædicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, à quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et urina, et medicina; non quòd sanitas sit nisi in animali tantum; sed à sanitate animalis denominatur medicina sana (3), in quantum est illius sanitatis effectiva; et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicina, neque in urina; tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem (art. 1) quòd veritas per prius est in intellectu (4), et per posterius in rebus, secundum quòd ordinantur (5) ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu (6) secundum propriam rationem; sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu, secundum plura cognita. Unde dicit (Glos. super illud Psal. **xi**): *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*; quòd « sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. » Si verò loquamur de veritate secundum quòd est in rebus; sic omnes sunt veræ unà primà veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic, licet plures sint essentialitè vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur veræ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima non secundum quamcumque veri-

(1) Nempe transitur à veritate signi illius propositionis ad veritatem rei per eam significatæ. Non sequitur autem, si veritas alicujus propositionis sit ab uno, quod ab eodem sit ipsius rei veritas, aut ipsa res significata. Unde, ut ait ipso divus Thomas (De verit. quæst. 1, art. 8 ad 4): Non deberet inferri istum fornicari esse à Deo, sed quòd veritas ejus est à Deo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem concordare valeas ad invicem ista (Rom. **iii**): *Est*

autem Deus verax, omnis autem homo mendax, et (Eccles. **xv**): *Viri veraces inveniuntur in illa*.

(3) Vel transpositis verbis, *medicina denominatur sana*.

(4) Scilicet in intellectu divino et in eo sensa est unica.

(5) Supple *res ipsæ*: non ut exemplaria quædam, *ordinatur* putà veritas, etc.

(6) Scilicet in intellectu creato.

tatem judicat de rebus omnibus; sed secundum veritatem primam, in quantum resultat in ea, sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. Unde sequitur quod veritas prima sit major animâ. Et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ, non simpliciter, sed secundum quid, in quantum est perfectio ejus; sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quod nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus.

Ad *secundum* dicendum, quod dictum Anselmi veritatem habet, secundum quod res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII. — UTRUM VERITAS CREATA SIT ÆTERNA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 49, quæst. v, art. 5, et De verit. quæst. I, art. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus (De libero arbit. lib. II, cap. 8) quod « nihil est magis æternum quam ratio circuli, et duo et tria esse quinque. » Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalialia sunt ubique et semper. Ergo sunt æterna. Ergo et verum, quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsentî, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsentî est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilem caret principio et fine; quia si veritas incœpit cum ante non esset, verum erat veritatem non esse; et utique aliquâ veritate verum erat; et sic veritas erat antequam inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quod sit, postquam desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed *contra* est, quod solus Deus est æternus, ut supra habitum est (quæst. x, art. 3).

CONCLUSIO. — Nulla creata veritas est æterna, sed sola veritas divini intellectûs, qui solus est æternus, et à quo ipsa ejus veritas indistincta est.

Respondeo dicendum quod veritas enuntiabilem non est aliud quam veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundum autem quod est in intellectu, habet per se veritatem. Sed secundum quod est in voce, dicitur verum enuntiabile; secundum quod significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem, sicut in subjecto. Sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsa sit, sed à sanitate animalis quam significat. Similiter etiam supra dictum est (art. 1) quod res denominantur veræ à veritate intellectûs (2). Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quod aliquid aliud sit æternum quam Deus; quia veritas intellectûs divini est ipse Deus, ut supra ostensum est (art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divina.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquid esse semper et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimis hæresim trinitariorum blaterantium quod intellectus noster est æternus: hoc in radice damnatum est à concilio Lateranensi quod definiuit sub Innocent. III, extrâ de sum. Trin. et fid. cath. quod nullus intellectus præter divinum est æternus.

(2) Non cujuscumque indifferenter, sed illius dumtaxat à quo dependent respectivè, scilicet naturales à veritate intellectûs divini; et artificiales à veritate intellectûs humani. Sed nonne expressè de divino agitur.

tempus, et ad omnem locum; sicut Deo competit esse ubique et semper. Alio modo, quia non habet in se quo determinetur ad aliquem locum vel tempus (1); sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguendum. Et per hunc modum quodlibet universale (2) dicitur esse ubique et semper; in quantum universalia abstrahuntur ab hoc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna, nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde, sublatà causà, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura: quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum, quòd quia intellectus noster non est æternus, nec (3) veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque inceptit. Et antequam huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna. Sed nunc verum est dicere, veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro; non autem per aliquam veritatem ex parte rei; quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum; sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum. Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VERITAS SIT IMMUTABILIS (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 49, quæst. 1, art. 5, et De verit. quæst. 1, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. 11, cap. 12) quòd « veritas non est æqualis menti; quia esset mutabilis, sicut est mens. »

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem; quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei. Sed sic non mutatur. Veritas enim, secundum Anselmum (Dialog. de verit. cap. 5), est rectitudo quædam, in quantum aliquid « implet id quod est de ipso in mente divina. » Hæc autem propositio, *Socrates sedet*, accipit à mente divina ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est et idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum, *Socrates sedet, sedebit, et sedit*. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quòd alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

(1) Tam dicitur negativè, alio modo intelligitur positivè.

(2) Universale definitur in communi: unum respiciens multa. A philosophis communiter distinguitur in quinque species, scilicet genus, speciem, differentiam, proprium et accidens.

(3) Ut illativa particula seu illativo sensu accipitur illud *nec* non per continuatam construc-

tionem tantum, quasi plenius diceretur: *Dicendum quòd veritas enuntiabilium non est æterna, quia nec intellectus est æternus.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas heresim agnoetarum blasphemantium quòd Deus quantum ad cognitionem non eodem modo semper se habet, et Secundini blaterantis quòd Deus est mutabilis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. xi, 2): *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

CONCLUSIO.—Sola divini intellectûs veritas immutabilis est; nostri verò, mutabilis, in quo est opinionum alternatio, et quem res multæ latent; veritas autem rerum naturalium immutabilis est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1), veritas propriè est in solo intellectu. Res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in aliquo intellectu (1). Unde mutabilitas veritatis consideranda est circà intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter; sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectûs; ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem (2) non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet (quæst. xiv, art. 13). Unde veritas divini intellectûs est immutabilis. Veritas autem intellectûs nostri mutabilis est, non quòd ipsa sit subjectum mutationis; sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem (3); sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectûs divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omnino immutabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de veritate divina.

Ad *secundum* dicendum, quòd verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur (Phys. lib. i, text. 76); ita veritas mutatur (4), non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ priùs erat.

Ad *tertium* dicendum, quòd propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implent id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectûs (5): quæ quidem consistit in conformitate intellectûs et rei. Quæ subtracta, mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: *Socrates sedet*, eo sedente, vera est et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa; et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram. Socrate verò surgente, remanet prima veritas (6), sed mutatur secunda.

Ad *quartum* dicendum, quòd sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis, *Socrates sedet*, non eodem modo se habet, dum Socrates sedet, et postquam sederit, et antequam sederet. Unde et veritas ab hac causata diversimodè se habet, et diversimodè significatur propositionibus de præsentì, præterito, et futuro. Unde non sequitur, licèt altera trium propositionum sit vera, quòd eadem veritas invariabilis maneat (7).

(1) Vel divino vel humano. Veritas intellectûs divini est immutabilis, veritas autem intellectûs nostri mutabilis est.

(2) Sic passim in impressis, gothicis, manuscriptis; id est *conceptionem*, sive cognitionem.

(3) Aut mutatur de una veritate in aliam veritatem.

(4) Veritas rerum aut quæ rebus ipsis inhæret est mutabilis, sicut et res creatæ mutantur.

(5) Sive non tantum habet veritatem physicam quæ dicitur *veritas rei*; sed etiam logicam quæ

dicitur *veritas significationis*, ut adjuncta indicant.

(6) Ea scilicet quæ per ordinem ad voluntatem Dei consideratur, sed nec veritas opinionis nec veritas propositionis, quæ ambæ sub secunda subintelligi debent, et haberi pro una veritate; quia et una est propter alteram et ex altera, et alterius nota vel signum.

(7) Conf. quæ sanctus doctor scripsit De veritate, quæst. i, art. 6.

QUÆSTIO XVII.

DE FALSITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de falsitate. — Et circa hoc quæruntur quatuor. 1° Utrum falsitas sit in rebus. — 2° Utrum sit in sensu. — 3° Utrum sit in intellectu. — 4° De oppositione veri et falsi.

ARTICULUS I. — UTRUM FALSITAS SIT IN REBUS.

De his etiam supra quæst. xvi, art. 1 et 2, ut et Sent. I, dist. 49, quæst. v, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 60, et De verit. quæst. I, art. 40, et in lib. Perihærm lect. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 8): « Si verum est id quod est, falsum non esse uspiam concludetur, quovis repugnante. »

2. Præterea, falsum dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus (Lib. de vera relig. cap. 33), quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1). Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De vera relig. cap. 34) quod « omne corpus est verum corpus, et falsa unitas; quia imitatur unitatem, et non est unitas. » Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab ea deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

CONCLUSIO. — In rebus ad divinum intellectum relatis non est falsitas simpliciter; nisi fortè in voluntariis, in quorum potestate est subducere se à regula divina: in rebus verò ad nostrum intellectum relatis est secundùm quid falsitas, et significativè, et causaliter.

Respondeo dicendum quod cum verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa (1) idem, necesse est ut ibi prius quæraturs falsitas, ubi primò veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundùm id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur; secundùm autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundùm quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundùm quid. Dependunt autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales (2). Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundùm se, in quantum deficiunt à forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis. — Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantùm, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit; secundùm quod ipsa peccata falsitates et mendacia dicuntur in Scripturis; secundùm illud (Psal. IV, 3): *Ut quid diligitis vanitatem et quæritis mendacium?* Sicut per oppositum, operatio virtuosa, *veritas vitæ* nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus; sicut

(1) Circa idem genere vel specie, sicut sanitas et ægritudo in animali; albedo et nigredo in

corpore, justitia et injustitia in anima hominis, ut videre est in cap. De oppositis.

(2) Ut supra annotavimus, pag. 449, not. 2.

dicitur (Joan. III, 21) : *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* — Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter. Uno modo secundum rationem significati; ut dicatur illud esse falsum in rebus, quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso (1). Secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest. Sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus (Met. lib. V, text. 34) et sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10) quod « verus tragædus est falsus Hector. » Sicut è contrario potest unumquodque dici verum, secundum id quod competit ei (2). Alio modo per modum causæ; et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus judicare, eò quod nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel, et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) quod « eas res falsas nominamus quæ similia veris apprehendimus. » Et Philosophus dicit ubi supra (Met. lib. V, text. 34) quod « falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. » Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum vel locutionum; non autem ex hoc quod potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur (Met. lib. V, loc. cit.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde verus tragædus est falsus Hector, ut dicitur in Soliloq. (loc. in corp. cit.). Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse; ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eò quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad *tertium* dicendum, quod per comparisonem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quod esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparisonem ad intellectum nostrum (3), quod est eas esse falsas secundum quid.

Ad *quartum* quod in oppositum objicitur dicendum, quod similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II. — UTRUM IN SENSU SIT FALSITAS (4).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 40, ut et Periherm. vel de interpretatione, lib. III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus (De vera relig. cap. 33) : « Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro. » Et sic videtur quod ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

(1) Veluti dicatur quod leo est homo, aut lapis aurum.

(2) Contra id quod inscitè putabat Antisthenes non nisi unum enuntiarî posse propriè de re una. Ex quo consequens erat vix unquam dici falsum.

(3) Unde beatus Thomas dicit (De verit. art. 40) : quod simpliciter loquendo omnis res est vera.

et nulla res est falsa, nisi secundum quid, in ordine scilicet ad intellectum nostrum.

(4) In hoc articulo certum datur veritatis criterium ut faciliè distingui possit in quibusnam circumstantiis sensus nostri sint infallibiles, necne.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. iv, text. 24) : quòd « falsitas non est propria sensui, sed phantasie. »

3. Præterea, in incomplexis non est verum nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 6) : « Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli. »

CONCLUSIO. — Sensus cum in proprium sensibile per se primò feratur, in communia autem per accidens et non per se primò; respectu proprii sensibilis nunquam falsus est, nisi ex organi indispositione; aliorum sensibilium verò nonnunquam falsus est.

Respondeo dicendum quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 2). Quod quidem contingit ex hoc quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quòd apprehendit vel iudicat res aliter quàm sint. Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter: Uno modo, primò et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo per se, sed non primò; sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium (1). Tertio modo, nec primò, nec per se, sed per accidens; sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem. — Et ideo circa propria sensibilia (2) sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus; ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi non convenienter recipit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est, quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur (3). De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu rectè disposito; quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid (5). Sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit. Et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad *secundum* dicendum, quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in alia translatione planius dicitur, quòd *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasie autem attribuitur falsitas; quia representat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquam ad rem ipsam;

(1) Sensibile commune est illud quod à pluribus sensibus percipi potest, ut figura oculis et tactu. Distinguitur quintuplex; scilicet: motus, quies, numerus, mensura et magnitudo. Ad ista referuntur: tempus, situs, unitas, distantia et propinquitas.

(2) Proprium sensibile est illud quod per se spectat ad unum sensum. Et quintuplex: visibile.

audibile, odorabile, gustabile et tangibile, juxta quinarium numerum sensuum.

(3) Vel planiori constructione, *infirmis amara esse videntur quæ dulcia sunt*.

(4) Juxta editionem Nicolai *refertur ad alia*.

(5) Sensus intimus de quo hic loquitur divus Thomas est infallibilis, ut aiebant veteres philosophi, de rebus in ordine nos, sed non de rebus in ordine ad se.

provenit ex tali apprehensione falsitas. Unde etiam Philosophus (Met. lib. v, text. 34) dicit quòd umbræ et picturæ et somnia dicuntur falsa, inquantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit quòd falsitas non sit in sensu, sicut in cognoscente verum et falsum (1).

ARTICULUS III. — UTRUM FALSITAS SIT IN INTELLECTU (2).

De his etiam De verit. quæst. 1, art. 42, ut et Sent. 1, dist. 49, quæst. 7, art. 4 ad 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 408, § 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32): «Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit.» Sed falsum dicitur esse in aliqua cognitione secundum quòd per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 51) quòd «intellectus semper est rectus.» Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed *contra* est, quod dicitur (De anima, lib. III, text. 21) quod «ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est.» Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

CONCLUSIO. — In intellectu quod quid est rei incipiente, non est falsitas nisi per accidens; sed in intellectu componente vel dividente.

Respondeo dicendum quòd sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem: ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo, respectu illius rei cujus similitudine informatur; potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei (3), sicut est dictum (art. præc.) quòd visus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens (4). Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilibus, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo verò vel dividendo potest decipi; dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens. Hæc tamen differentiâ servatâ, quæ supra circa veritatem dicta est (quæst. XVI, art. 2), quòd falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectus falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est (art. præc.). Quia verò falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus, quâ cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, inquantum ibi compositio intellectus admiscetur. Quod potest

(1) Sensus non potest cognoscere veritatem aut falsitatem, et hoc affirmat beatus Thomas initio huius articuli, et Periherm. lib. 1, lect. 5, et Metaph. lib. VI, lect. 4.

(2) In hoc articulo datur veritatis criterium circa res intelligibiles et intellectum aut rationem.

(3) Nempe circa colorem qui est proprium ejus objectum; quia quidquid videt, videt illud sub ratione colorati; quamvis in hoc et illo colorato

decipi possit; putâ ut viride videat vel iudicet quod cæruleum et vicissim, propter facilem utriusque coloris transmutationem, si ad nocturnum lumen videantur, ut in promptu est experiri.

(4) Sensibile per accidens dicitur quidquid latet sub apparentiis sensibilibus, tanquam naturaliter connexum cum illis, ut vita, amor, odium, virtus.

esse dupliciter. Uno modo, secundum quod intellectus definitionem unius attribuit alteri; ut si definitionem circuli attribuat homini. Unde definitio unius rei est falsa de altera. Alio modo, secundum quod partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt. Sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se. Ut si formet talem definitionem, *animal rationale quadrupes*, falsus est intellectus sic definiendo; propterea quod falsus est in formando hanc compositionem, *aliquid animal rationale est quadrupes*. Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus; sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia quidditas rei est proprium objectum intellectus, propter hoc tunc proprie dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in quod quid est, sic de eo judicamus; sicut accidit in demonstrationibus in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini (loc. cit.) quod omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur; non autem ita quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus semper est rectus, secundum quod intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causa qua non decipitur circa quod quid est (1). Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICULUS IV. — UTRUM VERUM ET FALSUM SINT CONTRARIA.

De his etiam 4 2, quæst. LXIV, art. 3 ad 5, ut et Sent. 1, dist. 9, quæst. v, art. 4 ad 8, et De veritate, quæst. 1, art. 10 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod verum et falsum non sint contraria. Verum enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam « verum est id quod est, » ut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 5). Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus (Soliloq. lib. II, cap. 10): « Tragædus non esset falsus Hector, si non esset verus tragædus. » Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua; « nihil enim divinæ substantiæ est contrarium, » ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 2). Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scriptura mendacium nominatur (Hier. VIII, 5): *Apprehenderunt mendacium* (Gloss.) (2), id est, idola. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed *contra* est, quod dicit Philosophus (Periher. lib. II, cap. ult.). Ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

CONCLUSIO. — Verum et falsum, cum subjectum sibi determinent, et in eo aliquid ponant, contrarie opponuntur.

Respondeo dicendum quod verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio (3), ut quidam dixerunt. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod *negatio* neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum. Et propter hoc potest dici tam de ente, quam de non ente; sicut non videns et non sedens. *Privatio* autem non ponit aliquid,

(1) Sic etiam explicat sanctus Thomas in eum locum, lect. 13, ac ex oppositione intellectus cum appetitu et imaginatione quæ non recta semper sunt, implicite colligi potest.

(2) Colligitur ex Hieronymo in eum locum.

(3) Id est, non sicut contradictoria formaliter, quorum unum affirmat per se, aliud negat; ut esse et non esse. Alioqui virtualiter in quibuslibet oppositis contradictio includitur.

sed determinat sibi subjectum. Est enim negatio in subjecto, ut dicitur (Met. lib. iv, text. 27); cæcum enim non dicitur, nisi de eo quod est natum videre. *Contrarium* verò et aliquid ponit, et subjectum determinat: nigrum (1) enim est aliqua species coloris. *Falsum* autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus (Met. lib. iv, text. 27), ex eo quòd dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei (2) non adæquatam. Unde manifestum est quòd verum et falsum sunt contraria (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est ut apprehensum, est verum intellectus in quo primò est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet; sicut probat Philosophus (Periher. lib. ii, cap. ult.) quòd huic opinioni, *Bonum est bonum*, contraria est, *Bonum non est bonum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd falsum non fundatur in vero sibi contrario; sicut nec malum in bono sibi contrario; sed in eo quod sibi subjicitur. Et hoc ideo in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia contraria et opposita privativè nata sunt fieri circa idem; ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis; quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua. Sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium. Nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur, opposita veritati divinæ, inquantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

DE VITA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientia et intellectu divino, considerandum est de vita ipsius. — Et circa hoc quærentur quatuor: 1º Quorum sit vivere. — 2º Quid sit vita. — 3º Utrùm vita Deo conveniat. — 4º Utrùm omnia in Deo sint vita.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIUM NATURALIUM RERUM SIT VIVERE.

De his etiam in 22, quæst. CLXXIX, art. 4, et Gent. lib. i, cap. 97, et De verit. quæst. IV, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus (Phys. lib. viii, text. 4) quòd « motus est ut vita quædam naturâ existentibus omnibus. » Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in seipsis principium motus augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundùm naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur (Phys. lib. viii, text. 55 et 57). Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant in se aliquod principium motus localis, videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis

(1) Usurpando concretum pro abstracto, ut Græci solent. Alioqui *nigredo* non autem *nigrum* species coloris est.

(2) Acceptionem ejusdem rei.

(3) Quia sibi determinant idem subjectum, et aliquid contrarii in eo ponunt et per consequens habent contrarietatem ad invicem.

attribuitur vita; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 6) quòd « plantæ, secundùm ultimam resonantiam (1) vitæ, habent vivere. » Ex quo potest accipi quòd ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

CONCLUSIO. — Cùm motu viventia à non viventibus cognoscantur, ea propriè vivere dicuntur quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent.

Respondeo dicendum quòd ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit. Dicitur enim (in libro 1, cap. 1 De plantis), quòd vita in animalibus manifesta est. Unde secundùm illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundùm quòd animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vita, et in quo ultimò remanet. — Primò autem dicimus animal vivere, quando incipit ex se motum habere; et tamdiu judicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantùm ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quòd illa propriè sunt viventia, quæ seipsa secundùm aliquam speciem motûs movent; sive accipiatur motus propriè, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam actus perfecti; prout intelligere et sentire dicuntur moveri, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28); ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam. Ea verò in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cœlestium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quasi vita corporum naturalium, per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cœli est in universo corporalium naturarum, sicut motus cordis in animali, quo conservatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales, ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quòd iste motus esset à movente intrinseco, ut quidam posuerunt (3), sequeretur quòd motus esset vita omnium naturalium corporum.

Ad *secundum* dicendum, quòd corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundùm quòd sunt extra dispositionem suæ naturæ; utpotè cùm sunt extra locum proprium. Cùm enim sunt in loco proprio et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundùm hoc quòd sunt in sua dispositione naturali; non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea: imò secundùm quòd recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco; vel generante, qui dat formam; vel removere prohibens, ut dicitur (Phys. lib. VIII, text. 12). Et ita non movent seipsa, sicut corpora viventia.

Ad *tertium* dicendum, quòd aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum

(1) Ex græco κατ' ἔσχατον ἀπέχημα quod Corderius vertit *ultimum gradum vitæ*.

(2) Contra errorem Campanellæ qui non omnibus tantum vitam, sed sensum quoque convenire parum sensatè scripsit.

(3) Ea fuit Pythagoræ opinio et præsertim Zenonis, qui mundum definiebat: animal sphericum quod in vacuo natat.

fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem: in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ. Sed tamen non est in eis vera ratio vitæ; quia hunc motum non habent à seipsis, sed à causa generante eas; sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II. — UTRUM VITA SIT QUÆDAM OPERATIO.

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 2 ad 5, et quæst. LVI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. XIX, art. 7 in corp. et Met. lib. I, com. 3 in princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum (De anima, lib. II, text. 13) qui distinguit vivere per quatuor; scilicet alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere (1). Ergo vita est operatio quædam.

2. Præterea, vita activa dicitur alia esse à contemplativa (2). Sed contemplativi ab activis non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud (Joan. XVII, 3): *Hæc est autem vita æterna ut cognoscat te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed contra est, quod dicit Philosophus (De anima, lib. II, text. 37): «Vivere viventibus est esse.»

CONCLUSIO. — Vitæ nomen substantiam et esse illius naturæ, cui convenit se movere, propriè significat; nonnunquam verò et minùs propriè vitalem operationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (quæst. præc. art. 3), intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora (3). Et inde est quòd ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex prædictis patet (quæst. XIII, art. 1); inde est quòd plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita, aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur; et hoc minùs propriè; sicut patet quòd hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum (4), ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimensiones; et ideo aliquando ponitur hoc nomen corpus ad significandas tres dimensiones, secundum quòd corpus ponitur species quantitatis. — Sic ergo dicendum est et de vita. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum: non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere, nihil aliud est quàm esse in tali natura; et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen, *cursus*, significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen vita sumitur minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assu-

(1) Hanc divisionem auctores recentiores retinent, ut videre est (Muller, *Manuel de physiologie*, t. I, p. 55 de la traduction française).

(2) Ut ex professo in 2 2, quæst. CLXXXIX et sequentibus explicatur.

(3) Quasi objecta *per se*, sed substantia *per accidens*.

(4) Præsertim si ex eo dicatur corpus quia *corruptum perit*, ut lib. II Etymol. vel Originum Isidorus derivat; cum id ad substantias tantum possit pertinere.

mitur; sicut dicit Philosophus (Eth. lib. ix, cap. 9) quòd vivere principèlter est sentire, vel intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est meliùs, quòd sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus; quandoque autem pro ipso esse sic operantur. Dicitur enim (Eth. lib. ix, cap. 9) quòd vivere est sentire vel intelligere; id est habere naturam ad sentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor. Nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam solùm ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio (1). Quædam ulteriùs ad sentiendum; ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea. Quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundùm locum; sicut animalia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi (2). Quædam verò ulteriùs ad intelligendum; sicut homines.

Ad *secundum* ergo dicendum, quòd opera vitæ dicuntur, quorum principia sunt in operantibus, ut seipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solùm principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales, sed etiam quædam superaddita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quòd illa operatio quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in qua conversatur, et ordinat vitam suam ad ipsum, dicitur vita hominis. Unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa distinguitur. Et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM DEO CONVENIAT VITA.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 97, 98, 99, et lib. IV, cap. 43, et in Joan. XIV, lect. 2, col. 2, et Met. lib. XII, lect. 6, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua secundùm quòd movent seipsa, ut dictum est (art. præc.). Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium. Unde dicitur (De anima, lib. II, text. 31) quòd anima est « viventis corporis causa et principium. » Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. LXXXIII, 8): *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* (3).

CONCLUSIO. — Dei natura cùm sit ipsum esse et intelligere, ei maximè vita convenit.

(1) Ita sunt plante quæ tantùm habent animam vegetativam.

(2) Appetitum non constituit quemdam gradum viventium, quia reperitur in quibuscumque entibus qui animâ sensitivâ fruuntur. Quibus numerari possunt media quædam animalia quæ secundùm aliquid imperfecta dicuntur, quia constant partibus annulosis quæ separant à se invicem adhuc vivunt; sed habent motum tamen

aliquem progressivum, rependo saltem, ut serpentes et vermes; adeoque per comparisonem ad ostrea quæ non moventur extra concham, perfecta dici possunt. Ita Goudin.

(3) Sicut (Ps. xci, 5): *Silivit anima mea ad Deum fortem, vivum*. (II. Mach. xv, 4): *Est Deus in celo vivens*. (Matth. xvi, 16): *Tu es Filius Dei vivi*. (I. Tim. iv, 10): *Sperans in Deum vivum*.

Respondeo dicendum quòd vita maximè propriè in Deo est. Ad cuius evidentiam considerandum est quòd cum vivere dicantur aliqua secundum quòd operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò *finis* movet agentem; agens verò principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex viriute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent seipsa, non habito respectu ad formam vel finem quæ inest eis à natura, sed solùm quantum ad executionem motùs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis à natura movent seipsas, solùm habito respectu ad executionem motùs secundum augmentum et decrementum. Quædam verò ulterius movent seipsa, non solùm habito respectu ad executionem motùs, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motùs, quam per se acquirunt. Et hujusmodi sunt animalia, quorum motùs principium est forma non à natura indita, sed per sensum accepta. Unde quantò perfectiorem sensum habent, tantò perfectiùs movent seipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactùs, movent solùm seipsa motu dilatationis et constrictionis; ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solùm ad cognoscendum conjuncta et tangentia, sed etiã ad cognoscendum distantia, movent seipsa in remotum motu processivo (1). Sed quamvis hujusmodi animalia, formam quæ est principium motùs, per sensum accipiant; non tamen per seipsa præstituant sibi finem suæ operationis, vel sui motùs; sed est eis inditus à natura, cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiã habito respectu ad finem quem sibi præstituant. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem; et unum ordinare in alterum. — Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum. Hæc enim perfectiùs movent seipsa. Et hujus est signum, quòd in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa quæ exequentur motum. Sicut etiam in artibus videmus quòd ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à natura; sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere; et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quòd quantum ad aliqua ab alio moveatur. — Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ. Tale autem est Deus. Unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus (Met. lib. xii, text. 51), ostenso quòd Deus sit intelligens, concludit quòd habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Met. lib. ix, text. 16), duplex est actio. Una quæ transit in exteriorem materiam; ut calefacere et secare. Alia

(1) Maximè verò illa quæ pennis vel pedibus progrediuntur. Addi possunt etiam pisces qui in

aqua se pennis movent, et, ut loquitur sacer textus (Ps. viii), *perambulant semitas maris*,

quæ manet in agente; ut intelligere, sentire, et velle. Quarum hæc est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus; ex hac similitudine, quòd sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28). Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quòd Deus movet seipsum (1), non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere. Et propter hoc sic vivit, quòd non habet vivendi principium.

Ad *tertium* dicendum, quòd vita in istis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui. Et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA SINT VITA IN DEO.

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 45, et De veritate, quæst. IV, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim (Act. XVII, 28): *In ipso vivimus, et movemur, et sumus*. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cùm igitur non omnia vivant in seipsis, videtur quòd non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De vera relig. cap. 29): «Substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente.» Si igitur ea quæ in seipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quòd verius sint res in Deo quàm in seipsis. Quod tamen videtur esse falsum; cùm in seipsis sint in actu, in Deo verò in potentia.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus; ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquam fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo in quantum sunt scita ab ipso, videtur quòd etiam mala, et quæ nunquam fiunt, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo: quod videtur inconveniens.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. I, 4): *Quod factum est, in ipso vita erat* (2). Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

CONCLUSIO. — Vivere Dei, cùm sit ejus intelligere, quæcumque sunt in ipso ut per se intellecta, vita in ipso sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vivere Dei est ejus intelligere. In Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita ejus. Unde cùm omnia quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupli-

(1) Ex dialogo qui inscribitur *Phædrus*. Quòd autem nullo alio modo moveatur Deus ex Philosopho patet, ut Met. lib. XII, cap. 7, videre est.

(2) Sic legit sanctus Thomas cum Patribus latinis, Augustino, Hieronymo et alijs; quamvis

Chrysostomus et alii Patres græci dicant: *Sine ipso factum est nihil quod factum est*, ac ibi, puncto posito, novam sic inchoent sententiam: *In ipso vita erat*. Hæc ultima lectio, à qua non dissentiant Bibliæ elementinæ, nobis tamen simplicior ac communior videtur.

citer. Uno modo inquantum continentur et conservantur virtute divinâ; sicut dicimus ea esse in nobis, quæ sunt in nostra potestate. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur et sumus*; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse, et nostrum moveri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad *secundum* dicendum, quòd exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato. Sicut forma domûs in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita; quia in mente divina habent esse divinum.

Ad *tertium* dicendum, quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quàm in seipsis. Propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo; homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est quòd res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quàm in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quàm in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilior esse habet in mente artificis quàm in materia; sed tamen verius dicitur domus quæ est in materia, quàm quæ est in mente; quia illa est domus in actu, hæc autem domus in potentia.

Ad *quartum* dicendum, quòd licet mala sint in Dei scientia, inquantum sub Dei scientia comprehenduntur; non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo (1). Cognoscuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici quòd mala sint vita in Deo. Ea verò quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo secundum quòd vivere nominat intelligere tantum, inquantum intelliguntur à Deo, non autem secundum quòd vivere importat principium operationis.

QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam. Ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolutè pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent. — Circa ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim: 1° Utrum in Deo sit voluntas. — 2° Utrum Deus velit alia à se. — 3° Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. — 4° Utrum voluntas Dei sit causa rerum. — 5° Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. —

(1) Intelligendo de malis culpæ tantum. Nam à Deo fieri mala pœnæ planum est, juxta illud (Amos, III, vers. 6): *Si erit malum in civitate*

quod non fecerit Dominus, ut et infra, quest. XLIX, art. 2, ex professo dicitur.

6° Utrum voluntas divina semper impleatur. — 7° Utrum voluntas Dei sit mutabilis. — 8° Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat. — 9° Utrum in Deo sit voluntas malorum. — 10° Utrum Deus habeat liberum arbitrium. — 11° Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. — 12° Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT VOLUNTAS (1).

De his etiam part. III, quæst. XVIII, art. 4, ut et Sent. I, dist. 45, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 72 et 73, § 2, et lib. IV, cap. 49, et De verit. quæst. XXIII, art. 4, et Opusc. II, cap. 32 et 34.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cum sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum (De anima, lib. III, text. 54), voluntas est « movens motum. » Sed Deus est « primum movens immobile, » ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 49). Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est, quod dicit Apostolus (Rom. XII, 2): *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

CONCLUSIO. — Cum voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cum in eo sit intellectus.

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et idem est de quolibet perfectione naturali; quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis (2). Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum verò non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle.

Ad primum ergo dicendum, quod licet nihil aliud à Deo sit finis Dei (3), tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt; et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. XVI, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur (4), non tamen hunc solum habet actum ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur; quæ semper habet

(1) De fide est in Deo esse voluntatem; tota enim Scriptura clamat Deum facere quæ vult: *Omnia quæcumque voluit fecit* (Ps. CXIII): *Nunquid voluntatis meæ est mors impij, dicit Dominus* (Ezech. XVIII). *Domine, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere voluntati tuæ* (Esth. XIII).

(2) Prout ab appetitu animali vel sensitivo, et à rationali sive intellectivo distinguitur, quasi

certum aliquod esse à natura determinatum non excedens; ut ex professo iofra, quæst. LXXX, art. 4.

(3) Id est, nulla res extra Deum sit finis Dei, etc.

(4) Quis res nominantur ab eo potissimum ex quo alia consequuntur; sicut ex appetitu rei nondum habitæ consequitur ejusdem amor quando jam habitæ est; et hinc etiam delectatio propter ipsam habitam.

bonum quod est ejus objectum; cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas cujus objectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab alio. Sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia. Unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantum; eo modo (1) loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet seipsum.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS VELIT ALIA A SE (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 45, art. 2, et Cont. gent. lib. 1, cap. 74, 75 et 84, et Da verit. quæst. XIII, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non velit alia à se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud à se. Ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil querit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas (3), et voluntas ejus ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quod actus voluntatis ejus sit multiplex; et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

Sed *contra* est, quod Apostolus dicit (I. Thes. IV, 3): *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.*

CONCLUSIO. — Cum ad perfectionem voluntatis spectet ut bonum quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipue voluntatem decet ut se et alia velit; se ut finem, cætera verò ut ad finem ordinata, id est propter se; quia concedet ejus summam bonitatem alia eam participare.

Respondeo dicendum quod Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad bonitatem divinam, à qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est (4). Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem; alia verò ut ad finem; in quantum concedet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione, secundum diversum modum intelligendi

(1) Scilicet modo improprio.

(2) Ad fidem pertinet Deum velle alia à se; nam illud frequenter à Scripturis dictum (Sap. II): *Quomodo aliquid permaneret, nisi tu voluisses?* Et sic (Ephes. I, Pa. CXIII, Ecceh. XVIII).

(3) Proinde unum ex nominibus Dei celeberrimis quæ decem passim apud Hebræos erant, est *Saddai* quod idem sonat ac *sibiipsi sufficiens*.

(4) Scilicet per similitudinem imperfectam et analogam, prout possibile est quod creatura Deum imitetur.

et significandi, ut ex superioribus patet (quæst. XIII, art. 4). In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideo, licet non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad *secundum* dicendum, quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maximè opparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est quòd movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est (art. præc.), non sequitur quòd aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua. Et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis (1). Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum quod est bonitas sua.

ARTICULUS III. — UTRUM QUIDQUID DEUS VULT, EX NECESSITATE VELIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 43, quæst. II, per totum; et dist. 47, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 80, 81, 89, ut et lib. II, cap. 29 et 27, et iterum, lib. III, cap. 97, art. 5, et De verit. quæst. XXIII, et De potent. quæst. III, art. 15.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; aliàs voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est perse necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3). Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia « in Deo nihil potest esse præter naturam, » ut dicitur (Met. lib. V, text. 6). Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, « non necesse esse, et possibile non esse, » æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet: et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator (Phys. lib. II, text. 48). Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quòd ab alio determinetur ad effectum; et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

(1) Quia non propter suam indigentiam, sed aliorum; per oppositum ad nos qui qualescumque simus, indigemus aliis.

(2) Responso negativa est fidei contra arnalistas, wiclefistas, lutherianos, calvinistas et omnes alios hæreticos qui Dei libertatem quocumque modo negarunt.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Ephes. 1, 11): *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

CONCLUSIO. — Cùm bonitas divina sit proprium divinæ voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur, ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolutè et necessariò vult; alia verò à se, non necessariò nisi ex suppositione tantùm; supposito enim quod velit, non potest non velle.

Respondeo dicendum quòd necessarium dicitur aliquid dupliciter; scilicet *absolutè, et ex suppositione*. Necessarium absolutè judicatur aliquid ex habitu dine terminorum; utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere; unde non est necessarium absolutè, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quòd sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet. — Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deum velle est necessarium absolutè; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem (1): sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cùm bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cùm nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quòd alia à se eum velle non sit necessarium absolutè. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quòd velit, non potest non velle; quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quòd necesse esteum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam; quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum; quod est propter defectum effectùs, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt; non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectùs non necessariò ex causa provenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ,

(1) In communi consideratam, ut est beatitudo tantùm qualiscumque sit, quia nemo vult esse miser; non in particulari ut est vera beatitudo in Dei visione consistens, etc.

(2) Non enim *naturale* innaturali tantùm op-

ponitur, vel ei quod est contra naturam, sed etiam voluntario; quia id quod est naturale, necessitatem quandam infert; voluntarium autem, si perfectum est, eam prorsus excludit, ut postea suo loco dicetur.

sed ex defectu qui competit voluto secundum suam rationem; quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad *quintum* dicendum, quod causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad *sextum* dicendum, quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis (1). Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc, Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT CAUSA RERUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 43, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 97, et lib. IV, cap. 40, et De potent. quæst. III, art. 13, et Psal. L, col. 2, et Joan. V, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4): « Sicut noster sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis suæ radios. » Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et præeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem; et sic voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine (3); sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem. Voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, est causa per naturam, et non per voluntatem: ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 31) quod, « quia Deus bonus est, sumus. » Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creatarum causa est scientia Dei, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 8). Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. XI, 26): *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

CONCLUSIO. — Deus cum sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendus est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tri-

(1) Intelligere ponit perfectionem in intelligente; velle autem ad rei volitæ perfectionem tendit. Unde si Deus non omnia intelligeret, non foret omninò perfectus; dum è contra, etiamsi non vellet alia à se, nihil in eo esset imperfectionis.

(2) Voluntas Dei est causa rerum; quod ex Scripturis patet: *Operatur omnia secundum concilium voluntatis suæ* (Ephes. I). *Propter voluntatem tuam erant et creata sunt* (Apoc. IV).

(3) Hinc axioma illud: *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum.*

pliciter. — Primò quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus et natura, ut probatur (Phys. lib. II, text. 49), necesse est ut agenti per naturam prædeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu; sicut sagittæ prædeterminatur finis et certus motus à sagittante. Unde necesse est quòd agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde, cùm primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quòd per intellectum et voluntatem agat. — Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quòd pertinet ut unum effectum producat: quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur. Et hoc ideo, quia secundùm quòd est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agens per naturam, habet esse determinatum. Cùm igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quòd agat per necessitatem naturæ; nisi fortè causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo; quòd est impossibile, ut ex superioribus patet (quæst. VII, art. 2). Non igitur agit per necessitatem naturæ; sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundùm determinationem voluntatis et intellectus ipsius. — Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundùm hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundùm quòd præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundùm modum causæ. Unde cùm esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundùm modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo; et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quòd intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundùm quid; in quantum scilicet non quibusdam solùm bonitatem suam communicat, sed omnibus; prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia essentia Dei est ejus intelligere et velle; ex hoc ipso quòd per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quòd, *quia Deus bonus est, sumus*, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est (art. 2 ad 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, est causa scientia ut dirigens, quæ concipitur forma operis; et voluntas, ut imperans: quia forma ut est in intellectu tantùm non determinatur ad hoc quòd sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa, ut exequens (1), quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V. — UTRUM VOLUNTATIS DIVINÆ SIT ASSIGNARE ALIQUAM CAUSAM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 86, ut et lib. II, cap. 28 et 29.

Iterumque, lib. III, cap. 97.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46): « Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? » Sed agenti voluntario, quòd est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

(1) Exequens id quòd per voluntatem fuit determinatum.

(2) Voluntas seu volitio Dei nullo modo causam habet, sed non hinc sequitur voluntatem

Dei esse irrationabilem; quamvis enim nulla sit causa volitionis divinæ, vult tamen ea quæ sunt in finem ordinari in finem.

2. Præterea, in his quæ fiunt à volente qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare, nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est (art. præc.). Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere, nisi solam voluntatem divinam. Et sic omnes scientiæ essent supervacuæ, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconueniens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit à volente, non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam. Quod est inconueniens.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 28): « Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est. »

CONCLUSIO. — Cùm Deus unico et simplicissimo actu velit omnia in sua bonitate, ejus voluntatis nulla prorsus causa est.

Respondeo dicendum quòd nullo modo voluntas Dei causam habet. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit; et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quòd si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit; quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem velit ordinare in finem (1). Deus autem sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc (2); sed non propter hoc vult hoc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationalis est; non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm velit Deus effectus sic esse ut ex causis certis proveniant, ad hoc quòd servetur ordo in rebus; non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen superva-

(1) Per hæc, ut ait D. Thomas, excluditur error quorundam dicentium omnia procedere à Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud (Ps. cii, 24): *Omnia in sapientia fecisti* (Cont. gent. lib. I, cap. 87).

(2) Vult unam rem esse propter aliam, sicut media vult esse propter finem; *sed non propter hoc vult*, id est ratio cur ipse velit, non est res creata, vel creabilis quam vult, sed est sola sua bonitas.

(3) Hinc non tantum secundum voluntatem operari dicitur, sed secundum consilium voluntatis (Eph. I), *ne sine ratione operari putetur*; ait ibidem sanctus Thomas.

cum, si aliæ causæ quærentur ut primæ, et non dependentes à divina voluntate. Et sic loquitur Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 2): « Placuit vanitati philosophorum etiam aliis causis effectus contingentes tribuere; cùm omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam; id est, voluntatem Dei. »

Ad tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex sola Dei voluntate, sed etiam ex aliquo alio. Sed primi effectus ex sola divina voluntate dependent: utpote, si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum, ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut fruere ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos posteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei; alia verò etiam ex ordine aliarum causarum.

ARTICULUS VI. — UTRUM VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLEATUR (1)

De his etiam Sent. I, dist. 47, art. 1 et 2, et De verit. quæst. xxxiii, art. 2, et quodl. xi, art. 4, et quodl. xii, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus (I. ad Timoth. II, 4) quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cùm sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est (art. præc.). Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectum causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibie. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est, quod dicitur (Psalm. cxiii, 13): *Omnia quæcumque voluit Deus fecit*.

CONCLUSIO. — Cùm divina voluntas sit universalissima omnium causa, ipsam semper impleri oportet.

Respondeo dicendum quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quòd licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma universalis nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum; non autem potest esse aliquid quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur. Quòd si aliqua causa particularis deficiat à suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem catholicè defendas et inter se concilies ea quæ in Scripturis circa hanc quæstionem videntur sibi invicem opposita (Esth. xiiii): *Non est qui possit resistere voluntati tuæ*. (Ps.

lxiii): *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*. (Matth. xxiii): *Quoties volui congregare filios tuos et noluisti?* (Prov. I): *Vocari et renuistis, etc.*

effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum, sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediens, in rebus corporalibus consequatur; oportet quòd reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli (1). Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium: sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc. potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum: « Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur; non quia nullus homo fit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit quem non velit salvum fieri, » ut dicit Augustinus (De prædest. sanct. lib. 1, cap. 8, et Ench. cap. 103). — Secundò potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri; mares et fœminas, Judæos et gentiles; parvos et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio secundum Damascenum intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente (Orth. fid. lib. 11, cap. 29). Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum (2). — Ad cujus intellectum considerandum est quòd unumquodque secundum quòd bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quòd absolutè consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, è contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quòd iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ justitiæ (3). Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res secundum quòd in seipsis sunt: in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quòd iudex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere; scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas (4). Et sic patet quòd quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecederet vult, non fiat.

(1) Juxta peripateticos primum cœlum est causa universalis quòd omnia corpora inferiora moventur.

(2) Hæc enim considerari possunt, vel secundum se absolutè, et tunc voluntas est *antecedens*, aut consideratis omnibus particularibus circumstantiis, et tunc voluntas est *consequens*. Voluntas antecedens à Joanne Damasceno vocatur

voluntas *bonitatis et misericordiæ*; voluntas autem consequens, *voluntas justitiæ*.

(3) Hinc, ut ait divus Thomas (Sent. lib. 1, dist. 47, art. 1 et 2): *Quidquid Deus vult voluntate consequente, totum fit*; sed quod vult voluntate antecedente non semper impletur.

(4) Cùm non sit propriè et formaliter aliquid Deo internum.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundum quòd cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quòd in seipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem entis et veri, totum est virtualiter in Deo; sed non totum existit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoscit omne verum; non autem vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad *tertium* dicendum, quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo potest ejus ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MUTABILIS (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 39, quest. 1, art. 4, cor. et ad 5 et ad 4 et 4. Cont. gent. lib. 1, cap. 82, et lib. II, cap. 25 fin. et lib. III, cap. 91 et 98 fin. et Pot. quest. III, art. 7.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus (Gen. vi, 7): *Pœnitet me fecisse hominem*. Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jeremiæ (xviii, 7) ex persona Domini dicitur: *Loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradiciem, et destruam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit, nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est (art. 3). Ergo potest velle et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile: sicut quod potest esse et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Num. xxiii, 19): *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; neque ut filius hominis, ut mutetur* (2).

CONCLUSIO. — Substantia divina et ejus scientia cum sint invariabilia, voluntatem quoque ejus immutabilem esse necesse est.

Respondendo dicendum quòd voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposità mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quòd de novo incipiat sibi illud esse bonum; quod non est absque mutatione ejus. Sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem; quod prius non erat. Alio modo sic, quòd de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit

(1) Ad fidem pertinet voluntatem Dei esse immutabilem contra Calvinum, qui dicere ausus est: Dei lex et Dei voluntas sæpe sunt inter se contraria; nam hæc impietas intra seipsum completi videtur quod divina voluntas sit mutabilis;

ut quæ à lege Dei voluntariè data discordet. (2) Verba sunt Balaam pseudoprophetae quem conduserat Balach ut populo Dei malediceret, sed agente spiritu ac impulsu divino contrarium facere compulsus est.

bonum. Ostensum est autem supra (quæst. ix, art. 1, et quæst. xiv, art. 3), quòd tam substantia Dei quàm ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum est secundùm similitudinem nostram. Cùm enim nos pœnitent, destruímus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cùm etiã aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur, secundùm similitudinem operationis (1); inquantum hominem, quem fecerat, per diluuium à facie terræ delevit.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas Dei, cùm sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute et scientiã et voluntate divinã, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat : *Lazarus non resurget*; respiciens verò ad causam primam divinam, poterat dicere : *Lazarus resurget*. Et utrumque horum Deus vult; scilicet quòd aliquid quandoque sit futurum secundùm causam inferiorem; quod tamen futurum non sit secundùm causam superiorem; vel è converso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum; ut putã secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum (2); quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina; sicut cùm prædixit Ezechiæ : *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives* (Is. xxxviii, 1), neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius (Mor. lib. xvi, cap. 4 et 5) quòd « Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, » scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, *Pœnitentiam agam et ego*, intelligitur metaphoricè dictum. Nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quòd rerum mutationem velit.

Ad *quartum* dicendum, quòd, licèt Deum velle aliquid non sit necessarium absolutè, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis; ut supra dictum est (art. 3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM VOLUNTAS DEI NECESSITATEM REBUS VOLITIS IMPONAT (3).

De his etiã, t. 2, quæst. x, art. 4, et Cont. gent. et lib. i, cap. 83, ut et lib. ii, cap. 29, et iterùm, lib. iii, cap. 75, ac deinceps usque ad 78 et 79, et De verit. quæst. xxiii, art. 5, et super librum Periherm. lect. 14, col. 3,

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 103) : « Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est, ut velit; quia necesse est fieri, si voluerit. »

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et « natura semper idem operatur, nisi aliquid

(1) Ut videre est ab Augustino explicatum, lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. 52, ubi et similia exempla profert quæ similitudinariè Deo tribuantur.

(2) Tum prædictio Dei circa futura non intelligitur absolutè, sed tantùm sub conditione.

(3) Ex hoc articulo habes quomodè per rationem interimas hæresim Joannis Wiclef somniantis necessitate absolutã omnia evenire; ejus doctrina in quadraginta et quinque articulis explicata rectè fuit à concilio Constantiensi (sess. viii) damnata.

impediat, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 84). Sed voluntas Dei non potest impediri. Dicit enim Apostolus (Rom. IX, 19) : *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori (1), est necessarium absolutè; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam, sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est.* Omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quòd omne quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

Sed *contra.* Omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quòd omnia bona ex necessitate eveniunt. Et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

CONCLUSIO. — Divina voluntas non omnibus sed quibusdam necessitatem imponi; quibus scilicet causas necessarias aptavit; contingentibus autem aptavit contingentes causas.

Rpondeo dicendum quòd divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. 1^o Quidem quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quòd impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. 2^o Quia si distinctio contingentium à necessariis reeratur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam: quod est inconveniens. — Et ideo, melius dicendum est quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis (2). Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quòd illius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo, quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illud verbum Augustini intelligend: est necessitas in rebus volitis à Deo, non absoluta, sed conditionalis. Necessè est enim hanc conditionalem veram esse: *Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.*

(1) Vel ex aliquo antecedente quod sit illius caus.

(2) Hinc ex mente divi Thomæ rerum contingentia petenda est non ex causis secundis, sed ex

efficacia divinæ voluntatis. Nam Deus non solum facit ut res fiat, sed etiam ut hoc modo fiat, quo illam fieri vult; vult autem quædam fieri necessariò; quædam contingenter.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quòd non solùm fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quòd fiant contingenter, vel necessariò, quæ sic fieri vult.

Ad *tertium* dicendum, quòd posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum (1). Unde et ea quæ fiunt à voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere; scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantùm. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

ARTICULUS IX. — UTRUM VOLUNTAS DEI SIT MALORUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 46, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 93, ut et lib. II, cap. 23, et De potent. quæst. I, art. 6, et quodl. V, quæst. II, art. 2.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 96): « Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solùm sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri. » Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4): « Erit malum ad omnem (id est universi) perfectionem conferens. » Et Augustinus dicit (Enchir. cap. 10 et 11): « Ex omnibus consistit universitatis admirabilis puritas, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona; ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis. » Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri, et non fieri, sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia cum mala quædam fiant non semper voluntas Dei impleretur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed *contra* est, quòd dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXII, quæst. 2): « Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multò igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente. » Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

CONCLUSIO. — Cum nihil magis Deus velit quàm bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, et ex aliis bonis unum alio magis velit; ulpæ malum nullo modo vult, malum verò naturalis defectus ac pænæ nonnunquam ipsum velle non dedecet.

Respondeo dicendum quòd cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est (quæst. V, art. 1), malum autem opponatur bono; impossibile est quòd aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur, nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ; et generationem unius, quæ est corruptio alterius (3). Leo enim occi-

(1) Ut in exemplo argumenti de naturali morte animalis propter compositionem ex contrariis naturalibus.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Calvinii dicentis: Deus non modo permittit fieri peccata quæ homines faciunt, sed etiam fiunt, volente Deo et impellente; et Melanchthonis sic blasphemantis: Dei

opus ita est adulterium Davidis, sævitia Iulii, proditione Judæ æquæ ac conversio Pauli. Hæ omnia damnantur à Jacobo (Jac. 1): *Nemo, cùs tentatur, dicat quoniam à Deo tentatur, Deus enim intentator malorum est, ipse autem neminem tentat*, et à concilio Trident. sess. VI, cap. 6.

(3) Ex libro I de generatione et corruptione, text. 17.

dens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteret malum, nec etiam per accidens; nisi bonum cui conjungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult quàm suam bonitatem, vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult. Sed malum naturalis defectus vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum: sicut volendo justitiam, vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licèt Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licèt mala non sint bona, bonum tamen est mala esse, vel fieri (1). Quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur: bonum est mala esse vel fieri. Sed hoc non rēctè dicitur; quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est, quòd ex hoc sequatur aliquod bonum: sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quòd ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum esse vel fieri sit bonum; quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem et decorem universi (2), nisi per accidens, ut dictum est (in solut. arg. præc.). Unde et hoc quod dicit Dionysius, « quòd malum est ad universi perfectionem conferens, » concludit inducendo quasi ad inconveniens (3).

Ad *tertium* dicendum, quod licèt mala fieri, et mala non fieri, contradictoriè opponuntur, tamen *velle mala fieri*, et *velle mala non fieri*, non opponuntur contradictoriè; cum utrumque sit affirmativum (4). Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri. Et hoc est bonum.

ARTICULUS X. — UTRUM DEUS HABEAT LIBERUM ARBITRIUM (5).

De his etiam in Sent. I, dist. 2, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 88, et De verit. quæst. XIII, art. 4, et De malo, quæst. XVI, art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homilia de filio prodigo (epist. CXLVI ad Damasum): « Solus Deus est in quem peccatum non cadit (nec cadere potest); cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem). »

2. Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis quâ bonum et malum eligitur (6). Sed Deus non vult malum, ut dictum est (art. præc.). Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed *contra* est, quod dicit Ambrosius (De fide, lib. II, cap. 3): « Spiritus

(1) Sic nominatim Hugo de Sancto-Victore (De sacramentis, part. IV, lib. I, cap. 15).

(2) Multò minus utique mala culpæ, ut et ibidem patet.

(3) Contra eos nimirum qui aliquid putabant esse malum; quia si est aliquid, eo ipso ad universi decorem confert. Annon et positiva deformitas?

(4) Nolle idem est quod velle non, et sic est negativum ac proinde nihil ponit.

(5) De fide est Deum esse liberum, contra omnes hæreticos qui contendunt Deum agere ex necessitate naturæ.

(6) Ex definitione quam assignat Magister sententiarum, lib. II, dist. 24, et quæ colligi potest ex Hugone de S.-Victore in suarum Sententiarum Summa (tract. III, cap. 8), et in Miscellaneis (lib. I, tit. 135), sicut ex Augustini quoque dictis (De lib. corrupt et grat. cap. 1).

sanctus dividit singulis prout vult; id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatibus obsequio. »

CONCLUSIO. — Deus liberum arbitrium habet respectu aliorum à se, quæ non necessariò vult; respectu sui verò nullam libertatem habet, cum se necessariò velit.

Respondeo dicendum quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid non dicuntur liberò arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est (art. 3), respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solum quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cum malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult; ut supra ostensum est (art. 3), manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle. Et tamen ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse, et non esse. Sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULUS XI. — UTRUM SIT DISTINGUENDA IN DEO VOLUNTAS SIGNI.

De his etiam Sent. II, dist. 45, art. ult. et De verit. quæst. XIII, art. 5.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cuius est signum, est falsum (1). Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa. Si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed *contra* est, quòd voluntas Dei est una, cum sit ipsa Dei essentia. Quandoque autem pluraliter significatur; ut cum dicitur (Psal. cx, 2) *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*. Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

CONCLUSIO. — Distinguitur in Deo voluntas signi, à voluntate simpliciter, sive beneplaciti.

Respondeo dicendum quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundum metaphoram, ut ex supradictis patet (quæst. xviii, art. 3). Cum autem aliquæ passiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectus. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ. Et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo ira attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur: sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quòd velit illud fieri (2). Unde præceptum divi-

(1) Quod in signis naturalibus et ad significandum determinatis locum non habet, sed in voluntariis tantum, cum aliud animo gerit qui

signum dat; ut ex lib. II, De doct. christ. cap. 4, colligitur.

(2) Hujusmodi signa quinque enumerantur (articulo seq.) circa voluntatem divinam.

num quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundùm illud (Matth. vi, 10): *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo distinguitur voluntas propriè, et metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur *voluntas beneplaciti*; voluntas autem metaphoricè dicta est *voluntas signi* (1), eò quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem. Non enim quæ scimus facimus, nisi velimus. Et ideo signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ; non quia sunt signa quòd Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII.—UTRUM CONVENIENTER CIRCA DIVINAM VOLUNTATEM PONANTUR
QUINQUE SIGNA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 4, et De verit. quæst. XXIII, art. 5.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio, præceptum, consilium, operatio, et permissio*. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur (Sap. xi) (3). Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, *operatio et permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum, consilium, et prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cùm non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum; quia « bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam, » ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6) et per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio*; respectu verò boni, duo signa; scilicet *consilium et præceptum*.

CONCLUSIO. — Quinque signis divina dignoscitur voluntas; quæ sunt prohibitio et permissio respectu mali; præceptum, consilium, et operatio respectu boni.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid, vel per seipsum, vel per alium. Per seipsum quidem, inquantum facit aliquid vel directè, vel indirectè et per accidens. Directè quidem, cùm per se aliquid operatur: et quantum ad hoc dicitur esse signum, *operatio*. Indirectè autem, inquantum non impedit operatio-

(1) Aut plenius ipse divus Thomas dicit (Sup. I Sentent. dist. 45, art. 4: Deus potest dici velle aliquid dupliciter vel propriè, et sic dicitur velle illud ejus voluntas verò in eo est, et quod sibi complacet, et hæc est voluntas beneplaciti. Dicitur etiam aliquid velle metaphoricè eò quòd ad modum volentis se habet, ut cùm præcipit, vel consulit, etc., et hæc est voluntas signi.

(2) Hæc quinque signa in hoc versu contineri solent: *Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.*

(3) Equivalente sensu etsi paulò aliis verbis; cum ait: *Nec enim odians aliquid constituiti*; quasi dicat: *non volens*; quia nolumus illud quod odimus.

nem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur (Physic. lib. viii, text. 32). Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*.— Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel necessariam inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, et *prohibendo* contrarium; vel aliquam persuasoriâ inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquid velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis.— Quod enim *præceptum*, *consilium*, et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur (Matthæi, vi, 10): *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra* (1). Quod autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum qui dicit (Enchir. v, cap. 93): « Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit; vel sinendo ut fiat, vel faciendo. » Vel potest dici quod *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum. Ad futurum verò *prohibitio* respectu mali; respectu verò boni necessarii *præceptum*; respectu verò superabundantis boni, *consilium*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diversimodè declarare se aliquid velle, sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet, idem subiacere præcepto et operationi et consilio, prohibitioni, vel permissioni.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ, ita potest metaphoricè significari velle id quod propriè vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi (2). Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti; non autem *præceptum*, vel *consilium*; tum quia hæc est de præsentibus, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod creatura rationalis est domina sui actus. Et ideo circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divina. Et ideo circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad *quartum* dicendum, quod omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod discordat à voluntate divina. Et ideo unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed bona diversimodè se habent ad bonitatem divinam; quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; et respectu horum est *præceptum*: quædam verò sunt, quibus perfectius consequimur, et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum, quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX

DE AMORE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ absolutè ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, et passiones animæ, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum; ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi.

(1) Distinctiones illæ non sunt igitur inventiones novorum scholasticorum, ut ait Lutherus, siquidem ex sacris litteris et Patribus hæc quinque divinæ voluntatis signa sunt accepta.

(2) Voluntas signi tripliciter se habet ad voluntatem beneplaciti: quædam nunquam coincidit cum illa ut *permissio* peccatorum; quædam semper, ut *operatio*; quædam aliquando, ut *præceptum*, *consilium*, *prohibitio*.

Unde primò considerabimus de amore Dei; secundò de justitia et misericordia ejus. Circa primum quæruntur quatuor: — 1° Utrùm in Deo sit amor. — 2° Utrùm amet omnia. — 3° Utrùm magis amet unum quàm aliud. — 4° Utrùm meliora magis amet.

ARTICULUS I. — UTRUM AMOR SIT IN DEO (1).

De his etiam infra quæst. LXXXII, art. 5 ad 4, et Sent. III, dist. 52, art. 4 ad 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 89, 90, 91, 96, et lib. IV, cap. 49.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia, et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4): « Amor est vis unitiva et concretiva. » Hoc autem in Deo locum habere non potest, cùm sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. IV, 16): *Deus charitas est* (2).

CONCLUSIO. — Cùm in Deo sit voluntas, in eo amorem ponere necesse est; causam nempe et radicem cujusque motus appetitivæ virtutis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et ejuslibet appetitivæ virtutis est amor. Cùm enim actus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum, sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundariò et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono: oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, his qui respiciunt malum; ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium. Semper enim quòd est per se, prius est eo quod est per aliud (3). — Rursus, quod est communius naturaliter est prius. Unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione: sicut gaudium et delectatio est de bono præsentis et habitis; desiderium autem et spes de bono nondum adeptis. Amor autem respicit bonum in communi (4), sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus. Et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem, quasi primam radicem. Nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato. Odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amate. Et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem in Deo esse voluntatem (quæst. XIX, art. 1). Unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 57 et 58), ita appetitus

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim Novatiani horribiliter blasphemantis Deum esse crudelem; quod damnatum est à Scripturis Joan. III): *Sic Deus dilexit mundum*. (Joan. XIV): *Pater amat vos*. (I. Joan. IV): *Ipsæ prior dilexit nos*.

(2) Magis continet probatio quàm quod propositio continebat. Non enim tantum probat quòd sit in Deo amor, sed etiam quòd sit amor Deus ipse. Quamvis respectu Dei perindè est, quia nihil in

Deo præter Deum, et quod non possit dici Deus, vel non de Deo prædicari.

(3) Vel planiori constructione: *Oportet actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, esse priores naturaliter eis qui respiciunt malum*.

(4) Non accipit illud communi pro universalis; sed pro absoluto et sine contractione ad hoc, vel ad illud, ad præsens vel futurum. Unde addit: *Sive sit habitum, sive non sit habitum*.

intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis; et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali, ut Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. II, cap. 1, ut et lib. III, cap. 4). Sic igitur actus appetitûs sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quòd significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quòd significant actus appetitûs intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. ult), quòd « Deus unà et simplici operatione gaudet: » et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum, quòd in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale; scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, scilicet quod est ex parte appetitûs: sicut in ira, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 45, 63), materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid hujusmodi; formale verò, appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio: sicut in desiderio, quod est boni non habiti; et in tristitia, quæ est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quæ tristitiam supponit. Quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est (ad præc. arg.), illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè, propter similitudinem effectûs, ut supra dictum est (quæst. III, art. 2). Quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est (sup. et quæst. præc. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quòd actus amoris semper tendit in duo; scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est propriè amare aliquem, quod et velle ei bonum. Unde in eo quòd aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic, illud bonum quærit sibi unire in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est (quæst. IV, art. 1 et 3). In hoc verò quòd aliquis amat alium, vult bonum, illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva (1), quia alium aggregat sibi; habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS OMNIA AMET.

De his etiam I 2, quæst. CX, art. 1, ut et Sent. III, dist. 52, art. 1, 2 et 5, et Cont. gent. lib. I, cap. 91, et lib. III, cap. 150, et De verit. quæst. XXVII, art. 1, et De virtutibus, quæst. II, art. 7 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium (De divin. nom. cap. 4): « Amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert. » Inconveniens autem est dicere quòd Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quòd Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in seipso. Sed secundum quòd sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à seipso.

1. Seu commixtiva ex græco *συμμεταίτην*, quia in unum contemperat.

3. Præterea, duplex est amor; scilicet *concupiscentiæ* (1) et *amicitiæ*. Sed Deus creaturas irracionales non amat amore *concupiscentiæ*; quia nullius extra se eget. Nec etiam amore *amicitiæ*; quia non potest ad res irracionales haberi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. viii, cap. 2). Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea (Psal. v, 7) dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Nihil autem simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Sap. xi, 25): *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*.

CONCLUSIO. — Cùm omnia existentia sint bona, et à Deo, ab illo amari credendum est; secus quàm nos, qui à rerum bonitate ad amorem impellimur; ipse verò cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem.

Respondeo dicendum quòd Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia inquantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est; et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra (quæst. xix, art. 4) quòd voluntas Dei est causa omnium rerum. Et sic oportet quòd intantum aliquid habeat esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cùm amare nihil aliud sit quàm velle bonum alicui, manifestum est quòd Deus omnia quæ sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos (2). Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed è converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad *primum* igitur dicendum, quòd amans sic fit extra se in amatum translatus, inquantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4): « Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quòd et ipse omnium causa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra seipsum fit ad omnia existentia providentiis (3). »

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quòd ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis; et eâdem ratione amavit. Sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in seipsis existentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd *amicitia* non potest haberi nisi ad racionales creaturas, in quibus contingit esse redamationem, et communicationem in operibus vitæ; et quibus contingit bene evenire, vel malè, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irracionales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, quâ Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irracionales amore *amicitiæ*, sed amore *quasi concupiscentiæ*; inquantum ordinat eas ad racionales creaturas, et etiam ad seipsum; non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem, et nostram utilitatem (4). Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

(1) Quo amamus rem causâ nostrî, sicut altero causâ sui.

(2) Supple *amamus*, ut adjecta explicant.

(3) Ut ex antiqua versione usurpat sanctus Thomas. Ex græco autem reddi planius potest:

Extra seipsum quodammodò fit providentiis quas ad omnia quæ sunt habet.

(4) Annon etiam propter gloriæ suæ manifestationem? Unde: *Cæli enarrant gloriâ Dei, etc.*

Ad *quartum* dicendum, quòd nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum verò peccatores sunt, non sunt (1), sed ab esse deficient: et hoc in eis à Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS ÆQUALITER DILIGAT OMNIA (2).

De his etiam Sent. II, dist. 26, art. 4 ad 2, ut et Sent. III, dist. 49, art. 5, quæstione. I, et dist. 55, art. 45, et Cont. gent. lib. I, cap. 91.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim (Sap. VI, 8): *Æqualiter est ei cura de omnibus*. Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus. Non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia, et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quàm alia, neque magis velle. Ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Sap. Joan. tract. CX): « Omnia diligit Deus quæ fecit; et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui; et multò magis ipsum Unigenitum suum. »

CONCLUSIO. — Ex parte actûs voluntatis Deus æqualiter omnia amat; cum simplici et eodem modo se habente actu voluntatis amet. Ex parte verò boni voliti ab ipso, non omnia æqualiter amat, sed uni majus bonum vult quàm alii.

Respondeo dicendum quòd cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actûs voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quædam aliis amat; quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni quod aliquis vult amato. Et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensâ voluntate. Et hoc modo necesse est dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (art. præc.), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quàm alteri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona suâ curâ omnibus dispenset, sed quia ex æquali sapientia et bonitate omnia administrat (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actûs voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi vel remitti.

Ad *tertium* dicendum, quòd intelligere et velle, significant solum actum; non autem in sua significatione includunt aliqua objecta ex quorum diver-

(1) Nam peccatum est aliquid purè negativum.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interinas hæreses Lutheri dicentis, quòd omnes sunt æqualiter justi, et quòd omnes sunt ad æqualem gloriam prædestinati; et hæresim Catharorum dicentium omnes fore pares in gloria ac in pœna; quod sic à concilio Florentino demanatum est: *Definitimus animas purgatas in cœlum mox recipi, et intueri clarè ipsum*

Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. Illorum autem animas qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, panis tamen disparibus puniendas.

(3) Vel *æqualiter* non dicitur proprio sensu, sed ut idem ac *similiter*, juxta græceni *ὁμοίως*; quia tam his providet suo modo quàm illis.

sitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — AN DEUS SEMPER MAGIS DILIGAT MELIORA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 52, art. 5, quæstiunc. 4, 2, 3, 4, ut et prius, dist. 51, quæst. II, art. 5, quæstiunc. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non semper magis diligit meliora. Manifestum est enim quòd Christus est melior toto genere humano, cum sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quàm Christum; quia dicitur (Rom. VIII, 32): *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, angelus est melior homine. Unde (Psalm. VIII, 7) dicitur de homine: *Minuisti eum paulò minus ab angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quàm angelum. Dicitur enim (Hebr. II, 16): *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahamæ apprehendit*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus melior fuit Joanne, quia plus Christum diligebat. Unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum dicens: *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quàm Petrum. Ut enim dicit Augustinus (super illud Joan. XX): *Vidit discipulum quem diligebat Jesus* (Tract. ult.): «Hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur; non quòd solum eum, sed quòd plus eum cæteris diligebat.» Non ergo Deus semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente; cum pœnitentia sit «secunda tabula post naufragium,» ut dicit Hieronymus (cap. III in Isa.). Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet. Dicitur enim (Luc. XV, 7): *Dico vobis quòd majus gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente, quam super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum; quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed *contra*. Unumquodque diligit sibi simile; ut patet per illud quod habetur (Eccles. XIII, 19): *Omne animal diligit sibi simile*. Sed intantum aliquid est melius, inquantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

CONCLUSIO. — Cum ex eo aliqua aliis meliora sint, quòd eis majus bonum Deus vult, ipsum meliora magis diligere dicendum est.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, secundum prædicta, quòd Deus magis diligit meliora. Dictum est enim (art. 2 et 3 præc.) quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quàm ei majus bonum velle. Voluntas autem Dei est causa bonitatis in rebus. Et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus Christum diligit non solum plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei *nomen quod est super omne nomen* (2), ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis;

(1) Beatus doctor affirmativè respondet, et illa conclusio ex aliis præcedentibus evidentè deducitur. Nam ex hoc aliqua sunt meliora quod eis Deus magis bonum velit, et eis majus bonum

velle nihil aliud est quàm ea magis diligere.

(2) Ut (Phil. II, 9) factum esse significatur postquam Christus humiliavit se usque ad mortem.

quinimo ex hoc factus est victor gloriosus. Factus enim est *principatus super humerum ejus*, ut dicitur (Isa. ix, 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd naturam humanam assumptam à Dei Verbo in persona Christi, secundum prædicta (in arg. præc.), Deus plus amat quàm omnes angelos; et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humana natura communiter; eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur; cum eadem sit mensura hominis et angeli, ut dicitur (Apocal. cap. xx). Ita tamen quòd quidam angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam angelis, quantum ad hoc potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ angelus est melior homine. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat (1); sicut bonus paterfamilias aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad *tertium* dicendum, quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque (ubi sup.) refert hoc ad mysterium; dicens quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quàm vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantius ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vita corporis, sicut vita activa (2). — Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris. Et sic etiam à Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes verò plus dilexit Christum in seipso. Et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit matrem (3). — Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter, quem Christus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse, quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes verò plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Christus ei magis demonstrabat, propter ejus juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis; Joannem verò plus, quantum ad donum intellectus. Unde simpliciter Petrus fuit melior et magis dilectus; sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare; quia, ut dicitur (Prov. xvi, 2): *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad *quartum* dicendum, quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessa. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris autem paribus innocentia dignior est, et magis dilecta (4). Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente; quia plerumque pœnitentes cautions, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem (Homil. xxxiv in Evang.) quòd « dux in prælio eum militem plus diligit, qui post fugam reversus fortiter hostem premit, quàm qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit. » Vel alià ratione; quia æquale donum

(1) Fusiùs hujus mysterii rationes explicantur (pars. III, quæst. iv, art. 1).

(2) Quæ omnia prolixè ibi æc eleganter cum variis antithesibus prosequitur.

(3) Plus igitur Joannes Christum ut privatus privatam diligebat. Plus Petrus ut subditus Do-

minum, sive magis personam ejus diligebat Joannes, magis autem auctoritatem Petrus vel potestatis diemittat.

(4) Cf. 2^a 2^a, quæst. cvi, art. 2, et pars. III quæst. lxxxviii, art. 2 ad 5.

gratiæ plus est comparatum pœniti, qui meruit pœnam, quàm innocenti, qui non meruit: sicut centum marchæ (1) majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi.

Ad quintum dicendum, quòd cùm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundùm illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundùm quod dandum est ei ex bonitate divinâ aliquod bonum. Secundùm ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divina voluntate majus bonum, melior est; licet secundùm aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundùm aliquod tempus non est nec bonus, nec malus (2).

QUÆSTIO XXI.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divini amoris, de justitia et misericordia ejus agendum est. Et circa hoc queruntur quatuor: 1° Utrùm in Deo sit justitia. — 2° Utrùm justitia ejus veritas dici possit. — 3° Utrùm in Deo sit misericordia. — 4° Utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT JUSTITIA (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæstione. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 95.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundùm justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus (Ephes. 1, 11): *Deus operatur omnia secundùm consilium suæ voluntatis*. Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ. Dicit enim Boetius (Lib. de hebdom.) quòd « bonum essentiam; justum verò actum respicit. » Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. x, 8): *Justus Dominus, et justitiam dilexit*.

CONCLUSIO. — Cùm omnia nostra ex Deo sint, nec quisquam quippiam dederit, pro quo sibi à Deo retribuatur, jure in ipso justitia commutativa non est, sed distributiva; quæ singulis quòd sibi ad sui complementum spectat, tribuere dicitur, ut inde universi ordo servetur.

Respondeo dicendum quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutua datione et acceptione; ut putà quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philosopho (Ethic. lib. v, cap. 4): *justitia commutativa*, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo; quia, ut dicit Apostolus (Rom. xi, 35): *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei* (4)? Alia, quæ consistit in distribuendo; et dicitur distribu-

(1) Pro cerlo quodam auri vel argenti pondere usurpatur. Continebat pondus illud ex aurificiis usu et æstimatione uncias octo, vel dimidium libræ; ut videre est in Syntagmae juris, lib. xxxvi, cap. 2, num. 15, licet apud alios artifices uncias novem, lib. xxiii, cap. 45, num. 8.

(2) Addit Nicolaius nempe cum natus adhuc non est.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim gnosticorum, Apellis, alba-

nepaium dicentium: reperiri Deum malum. Si enim Deus malus est, justus non est, et si in eo justitia est non potest esse malus.

(4) Quamvis justitia commutativa propriè dicta non sit in Deo, in quantum nihil nostrum habemus, quod ei demus ut pro eo nobis aliquid retribuat; aliquis tamen actus commutativæ justitiæ in ipso reperitur qui consistit in retribuendo præmia et pœnas pro meritis.

tiva justitia, secundum quam aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cujuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius (De div. nom. cap. 8): « Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscujusque existentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones; sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram; quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 1), neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. iii, cap. 2). Quaedam verò virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus; ut justitia et liberalitas et magnificentia, quæ etiam non sunt in parte sensitiva, sed in voluntate. Unde nihil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere; non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare (1), ut dicit Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 8).

Ad *secundum* dicendum, quod cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum suam voluntatem facit, justè facit; sicut et nos quod secundum legem facimus, justè facimus. Sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad *tertium* dicendum, quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur. Sicut servus est domini, et non è converso: nam « liberum est, quod sui causà est (2). » In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum; sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo; aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ: et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc justitia Dei respicit decemiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatæ, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem di-

(1) Hic Aristoteles Deos fore ridiculos inculcat, si commercia more hominum vel nundinas agerent, aliaque id genus quæ ad vitam civilem spectant.

(2) In ablativo, id est, sui ipsius, et non alterius

gratiæ est, ut Bessarion interpretatur. Servi enim, ait beatus Thomas, dominorum sunt et propter dominos operantur, ut eis acquirant quiddam acquirunt. Liberi autem homines sunt seipsorum utpotè sibi acquirentes et operantes.

vinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Ed ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecencia suæ bonitatis; quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens: « Cùm punis malos, justum est; quia illorum meritis convenit. Cùm verò parcis malis, justum est; quia bonitati tuæ condecens est (1). »

Ad *quartum* dicendum, quòd licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei; quia etiam id quòd est de essentia rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum; quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quòd agit, sed etiam secundum quòd in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quòd, bonum comparatur ad justum, sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II. — UTRUM JUSTITIA DEI SIT VERITAS (2).

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. i. art. 1, quæst. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate. Est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus (Dial. de verit. cap. 13), veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum (Met. lib. vi, text. 8, et Ethic. lib. vi, cap. 2). Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 7) est quædam alia virtus à justitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed *contra* est, quòd dicitur (Psal. lxxxiv, 11): *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*. Et ponitur ibi veritas pro justitia.

CONCLUSIO. — Justitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, secundum quam res intellectui conformantur.

Respondeo dicendum quòd veritas consistit in adæquatione intellectus, et rei, sicut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1). Intellectus autem, qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura. E converso autem est de intellectu, qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc quòd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit. Ex eo enim quòd res est, vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quòd res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiæ suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd veritas illa de qua loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel

(1) Sive paulò plenius: *Cùm parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuæ condecens est*, ut cap. 40 Proselogii habet.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendens rectè veritatem fuisse positam pro justitia (Ps. xiv): *Universa via Domini misericordia et veritas*. (Ps. lx): *Misericordiam*

et veritatem ejus quis requirit. (Is. xxxix): *Fiat pax et veritas*, pro quo 70 vertunt: *Fiat pax et justitia*.

(3) Prout reddimus unicuique quòd ex lege debemus, vel veritatem ex justitia manifestamus, ut explicatur (sup. quæst. xvi, art. 2 ad 5, et 2, quæst. cix, art. 3 ad 5).

factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum; non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM MISERICORDIA COMPETAT DEO (1)?

De his etiam in 22, quæst. xxx, art. 2 ad 4, ut et Sent. iv, dist. 46, quæst. ii, art. 2, quæstiunc. v, et Cont. gent. lib. i, cap. 91, et Psal. xxiv, col. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus (De orth. fid. lib. ii, cap. 14). Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quod ad justitiam suam pertinet. Dicitur enim (II. Tim. ii, 13): *Si non credimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit glossa (interl. ibid.), si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. cx, 4): *Miserator et misericors Dominus.*

CONCLUSIO. — Cùm de aliorum miseria tristari minimè Deo conveniat, sed magis eam repellere, misericordia non secundum passionis affectum, sed effectum, maximè ei convenire dicitur.

Respondeo dicendum quod misericordia est Deo maximè attribuenda; tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. — Ad cujus evidentiam considerandum est quod misericors dicitur aliquis quasi *habens miserum cor* (2); quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria. Et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo (3), sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per aliquid bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 4). — Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem et misericordiam; tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 2 et 4). Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra (art. 2 huj. quæst.). In quantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum igitur dicendum, quod objectio illa procedit de misericordia, quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum, quod Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando; sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentes det de suo; talis non contra justitiam facit, sed liberaliter vel misericorditer operatur. Et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid

(1) Ex hoc articulo habes quomodo iterum hæresim Novationi jam quæst. xx, art. 1, enarratam, interim blasphemio ore dicentis: Deum esse crudelem.

(2) Sic Augustinus quoque (Lib. de moribus Ecclesie catholice, cap. 27).

(3) Misericordia materialiter spectata, id est secundum quod importat tristitiam, vel motum alium appetitus sensitivi non competit Deo, sed ea formaliter et absolutè intellecta tantum in eo reperitur.

remittit, quodanmodo donat illud. Unde Apostolus remissionem *donationem* vocat (Ephes. iv, 32): *Donate invicem sicut et Christus vobis donavit*. Ex quo patet (1) quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur (Jacob. ii, 13) quòd *misericordia superexaltat judicium* (sive superexcedit).

ARTICULUS IV. — UTRUM IN OMNIBUS OPERIBUS DEI SIT MISERICORDIA ET JUSTITIA.

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. ii, art. 2, quæstione. ii, et Cont. gent. lib. ii, cap. 28, et De verit. quæst. xxviii, art. 4 ad 8, et De potent. quæst. v, art. 4 ad 6, et Psal. xxiv, col. 6, et Rom. xv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impij; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur (Jac. ii, 13): *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecerit misericordiam*. Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus (Rom. xv) conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justii in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam. Et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. xxv, 10): *Omnes viæ Domini misericordia et veritas* (2).

CONCLUSIO. — Cùm in cunctis Dei operibus quod sibi et creaturæ debetur nullo prorsus modo à Deo prætermitti oporteat, et debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, necesse est in quovis illius opere justitiam et misericordiam inveniri.

Respondendo dicendum quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro' remotione cujuscumque defectûs accipiatur; quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturæ quam contingit esse felicem. Nam miseria felicitati opponitur (3). — Hujus autem necessitatis ratio est, quia cùm debitum quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundùm quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, secundùm convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. — Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens, vel præconsideratum. Et rursus, si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad

(1) Nempe cùm ait *Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis propter veritatem Dei ad confirmandas promissiones patrum; gentes autem super misericordia honorare Deum*, ut videre est (vers. 8').

(2) Ubi Theodoretus *omnes vias* interpretatur

administrationes omnes in remuneratione honorum, et malorum punitione.

(3) Unde illius tantùm esse potest, cuius est felicitas. Felicitatem porò solius creaturæ rationalis esse Philosophus ostendit (Eth. lib. ii), apud sanctum Thomam (lect. xiv).

aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam verò rationalem habere, ad hoc quod sit homo; hominem verò esse, propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus. Cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur; sicut *causa primaria vehementius influit quàm causa secunda* (1). Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largius dispensat quàm exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ; quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reprobatorum apparet misericordia; non quidem totaliter relaxans, sed aliquantulum allevians; dum punit citra condignum. Et in justificatione impii apparet justitia; dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena (2), legitur (Luc. vii, 47): *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad *secundum* dicendum, quod justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum, et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum, quæ non apparet in conversione gentium; sicut quod salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad *tertium* dicendum, quod in hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia; in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur; secundum illud Gregorii (Mor. lib. xxvi, cap. 9): « Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt. »

Ad *quartum* dicendum, quod licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum natura, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et secundum hoc, etiam salvatur ibi ratio justitiæ, in quantum res in esse producit secundum quod convenit divinæ sapientiæ, et bonitati. Et salvatur quodammodo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

QUÆSTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium; prædestinatio verò, et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum; specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur. Circa providentiam autem Dei quaeruntur quatuor: 1° Utrum Deo conveniat providentia. — 2° Utrum omnia divinæ providentiæ subsint. — 3° Utrum divina providentia immediatè sit de omnibus. — 4° Utrum providentia divina imponat necessitatem rebus provis. —

(1) Colligitur ex prima propositione libri *De causis*.

(2) De muliere peccatrice innominata hoc dicit Lucas, et non pauci sunt qui de Magdalena putant;

sed eandem affirmat Gregorius, et Gregorii sensum Ecclesia sequitur, cum pronisuscè in officio suo de utraque loquitur ut de una.

ARTICULUS I. — UTRUM PROVIDENTIA DEO CONVENIAT (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 94, et De verit. quæst. v, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia Deo non conveniat. Providentia enim, secundum Tullium (De invent. lib. II), est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit bene consiliativa, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 3), Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde cum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum, est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum (De fid. orth. lib. II, cap. 29). Ergo providentia non est in Deo.

3. Præterea, nullum compositum est in Deo. Sed providentia videtur esse aliquid compositum; quia includit in se voluntatem et intellectum. Ergo providentia non est in Deo.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. XIV, 3): *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ.*

CONCLUSIO. — Cum in mente divina præexistent omnium rerum rationes, prout in finem (et præcipuè ultimum) ordinantur, in eo providentiam esse necesse est; quæ est ratio ordinis rerum in finem.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem; et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 4). Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectûs oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet (quæst. XIX, art. 4); necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexistat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè *providentia* est. Est enim principalis pars *prudentiæ*, ad quam aliæ duæ partes ordinantur; scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex præteritis memoratis, et præsentibus intellectis, conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 12), ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel regno; secundum quem modum dicitur (Matth. XXIV, 43): *Fidelis servus et prudens quem constituit dominus super familiam suam.* Et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem *providentia* in Deo nominatur. Unde Boetius (De consol. lib. IV, prosa 6) dicit quòd « providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit » (2). Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum, quòd, secundum Philosophum (Ethic. lib. VI, cap. 9), « Prudentia propriè est præceptiva eorum de quibus *eubulia* rectè

(1) Responso affirmativa est fidei contra atheos, hæreticos et omnes philosophos qui contendunt aut nullum esse Deum, aut nullam divinam providentiam.

(2) Sensus autem illius definitionis est quòd providentia sit notitia Dei practica, quæ ab æterno præordinavit et in tempore dirigit unamquamque rem in suum finem.

consiliatur, et synesis rectè judicat. » Unde, licèt consiliari non competat Deo secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo; secundùm illud (Psalm. cxlviii, 8): *Præceptum posuit et non præteribit*. Et secundùm hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. — Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio rerum agendarum *consilium* in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur (Ephes. I, 11): *Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad providentiæ curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia et dispositio; et *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum est æternum; secundum temporale.

Ad *tertium* dicendum, quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 12). Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 2 et 4).

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIA SINT SUBJECTA DIVINÆ PROVIDENTIÆ (1).

De his etiam infra quæst. ciii, art. 3, ut et Sent. I, dist. 59, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 64, 94, 95, 114, et De verit. quæst. v, art. 2 et seq. et Opusc. II cap. 126, 157, 158, et Opusc. XV, cap. 15, 44, 15.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisiva à Deo, nihil erit fortuitum. Et sic perit casus et fortuna; quod est contra communem opinionem.

2. Præterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundùm Philosophum (Ethic. lib. vi, cap. 9 et seq.): « Prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. » Cùm igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo; secundùm illud (Eccles. xv, 14): *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Et specialiter mali; secundùm illud (Psal. lxxx, 13): *Dimisi illos secundùm desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus (I. Cor. ix, 9) dicit quòd *non est Deo cura de bobus*. Et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

(1) Fide certà tenendum quòd in Deo sit providentia omnium rerum, tam singularium quàm universalium, tam corruptibilium quàm incorruptibilium, tam contingentium quàm necessariorum, tam vilium quàm nobilium. Ità docet Scriptura (Matth. vi): *Respicite volatilia cæli*

quæ non serunt, neque metunt... et Deus pascit illa. Num vos magis pluris estis illis? (Matth. x): Nonne duo passeret asse vencent? Et unus ex illis non cadet supra terram sine Patre vestro... (Luc. xii): Capilli capitis vestri omnes numerati sunt, etc.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. viii, 1) de divina sapientia, quòd attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

CONCLUSIO. — Deus cùm omnium sit prima causa, omnia etiam in particulari cognoscens; quævis subjecta esse divinæ providentiæ, non tantùm in universali, sed etiam in singulari, necessarium est.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter providentiam negaverunt; sicut Democritus et Epicuræi, ponentes mundum factum esse casu (1). Quidam verò posuerunt (2) incorruptibilia tantùm providentiæ subjacere; corruptibilia verò non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur (Job, xxi, 14): *Nubes, latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat.* A corruptibilium autem generalitate exceptit Rabbi Moyses (3) homines, propter splendorem intellectus, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus. — Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subjacere, non in universali tantùm, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex alia causa præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem; secundum illud Apostoli (Rom. xiii, 1): *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt* (4). Cùm ergo nihil aliud sit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est (art. præc.), necesse est omnia, in quantum participant esse, intantum subdi divinæ providentiæ. — Similiter etiam supra ostensum est (quæst. xiv, art. 6 et 11) quòd Deus omnia cognoscit, et universalialia et particularialia. Et cùm cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatia, ut supra dictum est (loc. prox. cit.), necesse est quòd omnia supponantur ejus ordini, sicut omnia artificiatia subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam; sicut lignum impeditur à combustione per actionem aquæ. Unde, cùm omnes causæ particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquid effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum, respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, à cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

(1) De Democrito notum quòd ex atomis fortuito concurrentibus mundum dixerit factum esse, et Epicurus præcipua dogmata ex Democrito desumpsit.

(2) Ea sententia fuit Moyses Maimonidis doctoris Dei providentiæ non subesse nec singularialia, nec contingentialia particularialia, et Averrois negantis Providentiam esse de individuis et de

hic inferius existentibus; attamen Moyses, ut observat auctor, homines exceptit.

(3) Ita perpetuò vocal D. Thomas Moysen Maimonidem qui omnium Judæorum doctorum fuit præclarissimus.

(4) In Vulgata legitur: *Quæ autem sunt scilicet potestates à Deo ordinatæ sunt* sicut à Deo institutæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisoro universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam « corruptio unius est generatio alterius » (1) per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus (Enchir. cap. 11): « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. » — Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis, ad suum usum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ; ut Democritus, et alii naturales antiqui (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd in hoc quod dicitur, *Deum hominem sibi reliquisse*, non excluditur homo à divina providentia; sed ostenditur quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quasi ab altero directæ in finem; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, *In manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducit in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub causa universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quàm impiorum; in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediatur salutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur (Rom. viii, 28). Sed ex hoc ipso quòd impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere; non tamen ita quòd totaliter ab ejus providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. — Et ex hac ratione videtur motus fuisse Tullius (3), qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtrahit.

(1) Usurpatum ex libro I de generatione et corruptione, text. 17, ubi tamen perperam *perpetuam transmutationem* inde concludit Philosophus, quia creationem (cum novitate saltem essendi) nesciebat.

(2) Sic designat sanctus Thomas omnes philosophos qui olim non alia rerum principia quàm naturæ elementa agnoverunt; quasi operis arte-

facti forma naturali duntaxat ligni aut lapidis dispositioni et non ingenio artificis attribueretur.

(3) Origo peccati omnibus antiquis philosophis qui à lumine gratuito et supernaturali fuerunt orbati, semper difficultates inextricabiles præ se tulit, et Tullius, quamvis meritò ut omnium sapientissimus et exultissimus habeatur, his tamen scopulis infeliciter hæsit.

Ad quintum dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actùs, ut dictum est (quæst. xix, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum; et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium (1). Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus à bobus removet; non tamen ita quòd individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS IMMEDIATÈ OMNIBUS PROVIDEAT (2).

De his etiam infra quæst. ciii, art. 6, et Cont. gent. lib. iii, cap. 76, 77, 83, 94, et Opusc. ii, cap. 150 et 131, et Opusc. xv, cap. 44.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alienjus regis pertinet quòd habeat ministros, quibus mediantibus, subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus providet.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum perducere ad bonum; quælibet igitur causa agens est causa effectùs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit (Ench. cap. 17) quòd « melius est quædam nescire quàm scire; » ut vilia. Et idem dicit Philosophus (Met. lib. xii, text. 51). Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediatè providentiam quorundam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur (Job, xxxiv, 13) : *Quem constituit alium super terram; aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius (Mor. lib. xxiv, cap. 26) : « Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit. »

CONCLUSIO. — Immediatè Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem; quoad executionem ordinis verò per aliqua media providet.

Respondeo dicendum quòd ad providentiam duo pertinent; scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem (3), et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur. — Quantum igitur ad primum horum Deus immediatè omnibus providet; quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum (4), et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quòd ordinem illorum effectuum in sua ratione præhabuerit. — Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis; ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. — Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus (5), triplicem providentiam ponentis (De Prov. lib. viii, cap. 3): quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species,

(1) Non in ordine supernaturali tantum de quo nulla cum bobus comparatio moveri posset; sed in ordine naturali, prout cibus est merces quædam, sed non bobus.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum (Job, xxxiv) : *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* et tamen ab Ecclesia dici posse : *Deus qui miro*

ordine angelorum ministeria hominumque dispensas, concede propitius, etc.

(3) Id est, ipsa dispositio per quam ordinantur in finem.

(4) In illis ordinandis et disponendis nullius ulitur consilio.

(5) Opus illud quod hic Gregorio Nysseno attribuitur Nemesii est, qui philosophus fuit christianus.

et causas universales. Secunda verò providentia est, quâ providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circum-eunt cœlos; id est substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. Tertia verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos platonici ponebant medios inter nos et Deos, ut narrat Augustinus (De civit. Dei, lib. viii, cap. 14, et lib. ix, cap. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tantò perfectior est, quantò magis particularia considerat in quibus est actus.

Ad *secundum* dicendum, quòd per hoc quòd Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ, quæ sunt executrices hujus ordinis (1); ut ex supra dictis patet (quæst. xix, art. 5 et 8).

Ad *tertium* dicendum, quòd nobis melius est non cognoscere mala et vilia, inquantum per ea impedimur à consideratione aliquorum meliorum; quia non possumus simul multa intelligere, et inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROVIDENTIA REBUS PROVIDIS NECESSITATEM IMPONAT (2).

De his etiam supra quæst. xix, art. 8, et art. 12, et quodlib. x, art. 4, ut et Sent. i, dist. 59, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 69, 70, 71, 93 et 94, et Opusc. ii, cap. 441 et 442, et Opusc. xv, cap. 45.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd divina providentia necessitatem rebus provisus imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate; ut Philosophus probat (Met. lib. vi, text. 7). Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate. Non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisus imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilit opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisus tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit (De cons. lib. iv, pros. 6) quòd « fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexionione constringit. » Videtur ergo quòd providentia necessitatem rebus provisus imponat.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « corrumpere naturam non est divinæ providentiæ. » Hoc autem habet quarundam rerum natura quòd sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

CONCLUSIO. — Cùm ad divinam providentiam propter universi perfectionem spectet quoscumque essendi gradus in ipso producere, non omnibus rebus à se provisus necessitatem imponit sed quibusdam, quibus præparavit causas necessarias.

Respondeo dicendum quòd providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit; non autem omnibus, ut quidam crediderunt (3). Ad provi-

(1) Imò potiùs includuntur, ut ad majorem Dei dignitatem, juxta prædicta, pertinentes.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Joannis Wicleffii poentis omnia ex necessitate absoluta provenire et aliorum

qui libertatem humanam quocumque modo negarunt.

(3) Putà qui fatum induxerunt ex vi siderum et eorum positione actus humanos ita regens ut libertatem tollat; sicut ex lib. v de civit. Dei, cap. 4, colligitur.

dentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent; quibusdam verò causas contingentes ut evenirent contingenter (1), secundum conditionem proximarum causarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd effectus divinæ providentiæ non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter, vel necessariò. Et ideo evenit infallibiliter et necessariò, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessariò; et evenit contingenter quod divina providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat.

Ad *secundum* dicendum, quòd in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quòd ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessariò, sive contingenter (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd indissolubilitas illa et immutabilitas quam Boetius tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à suo effectu (3), neque à modo eveniendi quem providit; non autem pertinet ad necessitatem effectuum. Et considerandum est quòd necessarium et contingens propriè consequuntur ens, inquantum hujusmodi. Unde modus contingentis et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis; non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum.

QUÆSTIO XXIII.

DE PRÆDESTINATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ. Et circa prædestinationem quaruntur octo: 1° Utrùm Deo conveniat prædestinatio. — 2° Quid sit prædestinatio; et utrùm ponat aliquid in prædestinato. — 3° Utrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum. — 4° De comparatione prædestinationis ad electionem; utrùm scilicet prædestinati eligantur. — 5° Utrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis. — 6° De certitudine prædestinationis; utrùm scilicet prædestinati infallibiliter salventur. — 7° Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. — 8° Utrùm prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMINES PRÆDESTINENTUR A DEO (4).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. II, art. unico, et Cont. gent. lib. III, cap. ult.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 30): «Oportet cognoscere quòd omnia quidem præcognoscit Deus; non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea.» Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad

(1) Sive liberè.

(2) Ex his intelligi potest tantum abesse ut ex divina providentia sequatur omnium rerum necessitas, quin potius sequi debeat causarum liberarum libertas in agendo. Si enim divina providentia est infallibilis et si facit ut omnia eveniant eo modo quo sunt provisa; consequens est quòd humanæ actiones liberè fient, quando-

quidem Deus providerit, ut homo sit liber et ut operetur liberè.

(3) Hoc providentiæ infallibilitatem, sed non rerum necessitatem constituit.

(4) Ex hoc articulo habes quomòdò per rationem interimas hæresim Calvini impie dicentis quòd Deus creavit genus humanum ad perpetuam damnationem et interitum potissimè.

meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed angelis non competit prædestinari, ut videtur; cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est *propositum miserendi*, ut dicit Augustinus (De prædest. sanct. cap. 17). Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata, per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur; secundum illud Apostoli (I. Cor. II, 12): « *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis*. Si ergo homines prædestinarentur à Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio. Quod patet esse falsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. VIII, 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit*.

CONCLUSIO. — Prædestinantur homines à Deo, prout omnium ordinatio, ratioque transmissionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipso præexistit.

Respondeo dicendum quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est (quæst. præc. art. 4). Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divina visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est (quæst. XII, art. 4). Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio transmittatur; sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum. Unde, propriè loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fieri in mente actoris existens, est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædestinatio* nominatur (1). Nam destinare est mittere. Et sic patet quòd prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: « Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. » Unde prædestinatio non excluditur.

Ad *secundum* dicendum, quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusivè prædestinatio (3) nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

(1) Vox illa ita communiter usurpatur, tam apud veteres quam apud recentiores, sed scholastici qui prædestinationem et reprobationem tanquam species oppositas perpetuò distinguunt, reprobos malunt appellare præscitos quam prædestinatos.

(2) Providentiæ seusu latiori quam prædestina-

tio sumitur. Prædestinatio enim electis propria est, providentia autem bonis et malis est communis siquidem omnibus media sufficientia præbet ut salutem consequantur. Itaque Providentia habetur ut genus; prædestinatio et reprobatio sunt quasi illius species.

(3) Tum sumitur juxta generalem ipsam signi-

Ad *tertium* dicendum, quòd prædestinari convenit angelis, sicut et hominibus, licèt nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrùm ille qui dealbatur, fuerit niger, an pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrùm aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non.—Quamvis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat; ut supra dictum est (quæst. XXI, art. 3 et 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam si aliquibus ex speciali privilegio sua prædestinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus (1); quia sic illi qui non sunt prædestinati, desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiã pareret.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆDESTINATIO ALIQUID PONAT IN PRÆDESTINATO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio est actio in Deo, oportet quòd prædestinatio sit passio in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud (Rom. 1) : *Qui prædestinatus est, etc.* : « Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est. » Et Augustinus dicit in libro De dono perseverantiæ (cap. 14) (3) : « Quid est prædestinatio, nisi destinatio alicujus existentis? » Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est « præparatio beneficiorum Dei, » ut dicit Augustinus in libro De dono perseverantiæ (cap. 14). Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinato.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse « præparatio gratiæ in præsentì, et gloriæ in futuro. » Ergo prædestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (ibid.) quòd « prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. » Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

CONCLUSIO. — Sicut providentia est ratio ordinis rerum in finem in mente provisoris existens, et non in rebus provisìs; ita prædestinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisìs,

fìctionem et nihil aliud exprimit quàm eujuslibet rei in suam finem præordinatio, quod ad providentiam redit.

(1) Si non expedit ut prædestinatio prædestinati reveletur, multò minùs conveniens est, sicut somniarunt novatores, ut prædestinationem sui quisque sibi absque speciali revelatione attribuat.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè dictum ab Apost. (Ephes. 1) : *Elegit nos antè mundi constitutionem, et Rem. VIII) : Quos prædestinavit, hos et vo-*

cavit et magnificavit et glorificavit; quia enim prædestinatio nihil ponit in prædestinato, ideò potuit esse ante mundi constitutionem; quia verò prædestinationis executio aliquid ponit in prædestinato, ideò electorum vocatio fit in tempore.

(3) Refertur ut ex libro De prædestinatione sanctorum in aliis editionibus, quia liber *De bono perseverantiæ* sic ei est annexus ut ex veterum usu liber secundus de prædestinatione sanctorum inscribatur.

sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est (quæst. xxii, art. 1). — Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens. Executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio et magnificatio*; secundum illud Apostoli (Rom. viii, 30): *Quos prædestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem; ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes; ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 4, et quæst. xviii, art. 3). Et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio ejus, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est (2). Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concipit, secundum quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur (II. Mach. vi, 20) quòd Eleazarus *destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*. Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis (3), quam importat, potest esse ejus quod non est; qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est præparatio. Quædam patientis ut patiarur; et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis ut agat; et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio; prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, inquantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia non ponitur in definitione prædestinationis (4), quasi aliquid existens de essentia ejus; sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS ALIQUEM HOMINEM REPROBET (5).

De hisetiam Sent. I, dist. 40, quæst. iv, art. 4 et 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. ult. et ad Rom. I, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit; secundum illud (Sap. xi, 25): *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*. Ergo Deus nullum hominem reprobatur.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quòd sic se

(1) Ut Biblia vetera legunt, ac ex iisdem glossa, illo et ipse sanctus Thomas ibidem: sed nunc Biblia nova emendata, *glorificavit*.

(2) Tum significat deputare rem aliquam, juxta illud poetæ: me destinare.

(3) Hæc præpositio (*præ*) non dignitatis, sed temporis aut durationis ordinem denotat.

(4) Ex sancto Augustino inter gratiam et prædestinationem hoc tantum interest quòd prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia jam verò ipsa donatio, ac proinde ipsius prædestinationis effectus (Lib. de prædestinat. sanct. cap. 40).

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interinas hæresium prædestinationum, tum veterum tum recentiorum, qui implè contendunt Deum pro arbitrio suo homines ante quancumque culpam prævisionem prædestinasse ad æternum interitum. Ita Calvinus; qui huic sententiæ adherent *antelapsarii* vocantur. Attamen non semper sibi constitit Calvinus et in peccatum originale, tanquam in causam, fidelium reprobationem rejicit. Qui hanc sententiam posteriorem sequuntur, *postlapsarii* seu *superlapsarii* nominantur.

habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. Dicitur enim (Osee, xiii, 9) : *Perditio tua, Israel, ex te est (1); tantummodò ex me auxilium tuum.* Non ergo Deus aliquem reprobat.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim (Eccles. vii, 14) : *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse desuperaverit.* Ergo non esset hominibus imputandum quòd pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Mal. 1, 2) : *Jacob dilexi, Esau autem odio habui (2).*

CONCLUSIO. — Cùm ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere à vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

Respondeo dicendum quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est supra (art. 1), quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiæ autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est (quæst. xxii, art. 2). Unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere (3), et hoc dicitur reprobare. — Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentiæ; ut etiam supra dictum est (quæst. xxii, art. 1). Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum; non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliter se habet reprobatio in causando, quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa, et ejus quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsentem, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsentem, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ (4). Sed culpa provenit

(1) Vulgata legit : *Perditio tua ex te Israel; et est subintelligitur.*

(2) Et ad Rom. ix, v. 15 usurpat Apostolus expressè ut referat ad propositum Dei quo alios efficit *vasa misericordiæ, alios vasa iræ* : sicut etiam ibidem intelligit sanctus Thomas.

(3) Deus permittit peccatum, sed nullo modo est illius causa. Magnum igitur discrimen est inter prædestinationem et reprobationem. Nam prædestinatis Deus omnes concedit gratias quæ illis necessariæ sunt ut salutem consequantur, et sic omnia media ad finem perveniendi illis præbet, et proinde victoriæ eorum præcipuus est auctor. Sed non est eodem modo peccatoris damnationis causa, vult è contrà omnes homines sal-

vos fieri et quibuscumque gratias sufficientes ut in peccatum non incidant, de infinita misericordia et arguit, et, ut ait concilium Tridentinum, *sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* (conc. Trid. sess. vi, can. 40).

(4) Hinc à theologis duplex distinguitur reprobatio : una negativa quæ implicat voluntatem permittendi ut aliqui sua culpâ deficiant à fine; et alia positiva quæ importat ordinationem culpæ ad pœnam æternam; prior includit terminum à quo, posterior autem terminum ad quem. Magna lis fervet inter theologos relatè ad hanc distinctionem et circa modum explicandi reprobationem, sed nobis satis sit hic animalvertere

ex libero arbitrio ejus qui reprobatur, et à gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te.*

Ad *tertium* dicendum, quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobatì. Unde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam (1); sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 3) quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licèt aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et meritò ei imputatur in culpam.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆDESTINATI ELIGANTUR A DEO (2).

De his etiam infra, quæst. xxiv, art. 4, ut et Sent. I, dist. 41, art. 4 et 2, et De verit. quæst. vi, art. 4, in corp. 4 ad 2, et ad Rom. ix, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4) quòd « sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. » Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt (3). Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur (I. Tim. ii, 4). Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. i, 4): *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

CONCLUSIO. — Omnes à Deo prædestinati sunt electi et dilecti; cùm prædestinatio electionem, et electio dilectionem sequatur.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est (art. 1), est pars providentiæ. Providentiæ autem, sicut et prudentiæ, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis, aliquorum in finem; ut supra dictum est (quæst. xxii, art. 2). Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam, præsupponit secundum rationem (4) quòd Deus illorum velit salutem: ad quod pertinet electio et dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 2 et 3). Electio autem, inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cùm quosdam reprobat, ut supra dictum est (art. præc.). Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo; eò quòd in nobis voluntas diligendo

omnes catholicos inter se consentire reprobationis causam proximam aliam non esse nisi peccatum, et peccatum semper à nostro libero arbitrio pendere.

(1) Reprobatio sicut et prædestinatio non magis quàm Dei præscientia liberum arbitrium excludunt.

(2) In hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè sacram Scripturam asserere quòd prædestinati eliguntur à Deo, ut (Ephes. i): *Elegit nos in ipso ante mundi cons-*

titutionem. (Matth. xxiv): *Dies illi propter electos breviabuntur.* (II. Tim. v): *Omnia autem sustineo propter electos, etc.*

(3) Juxta ea quæ prius art. 2 ad 2 explicata sunt.

(4) Id est secundum considerationem intellectus qui unum prius alio intelligit, quamvis non sit reipsa unum alio prius; cùm Deus uno actu simplicissimo et indiviso (non successivo et distincto) diligit, velit, eligat prædestinet.

non causat bonum, sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum; et ideo eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est è converso. Nam voluntas ejus, quæ vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur (1). Et sic patet quòd dilectio præsupponit electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat; in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est (quæst. vi, art. 4). Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit; quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quòd electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xx, art. 2). Et ideo, sicut dicit Augustinus (2): « Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 6): « Deus vult omnes homines salvos fieri, » antecederet, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid; non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V. — UTRUM PRÆSCIENTIA MERITORUM SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 41, art. 5, et Cont. gent. lib. iii cap. ult. et De verit. quæst. vi, art. 2. et Joan. xv, lect. 5, et ad Rom. 1, lect. 5, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 5, et ad Eph. vii, lect. 45.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus (Rom. viii, 30): *Quos præscivit, hos et prædestinavit*. Et glossa Ambrosii super illud (Rom. ix): *Miserebor cui miserebor*, etc., dicit: « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me. » Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cum prædestinatio sit « propositum miserendi, » ut Augustinus dicit (De prædestinat. sanct. lib. ii, cap. 17). Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum* (4), ut dicitur (Rom. ix, 14). Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (Tit. iii, 5): *Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit*.

(1) Nullum argumentum firmius clariusque demonstrare potest prædestinationem esse omnino gratuitam.

(2) Serm. xi de verbis Apostoli paulò post initium.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo à radice evellat hæresim Pelagii et rationalistarum doctentium unum ideò esse pro alio prædestinatum,

quia Deus prævidisset enim piens sanctèque victurum, et hoc, non ex gratia, sed ex solis liberi sui arbitrii viribus; quod ab Ecclesia fuit anathematizatum.

(4) Sic enim ibi fortiori expressione post relatam electionem Jacob, et Esau rejectionem, v. 14: *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas apud Deum? Absit.*

Sicut autem salvos nos fecit, ita et prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, cum sit æterna, nullam ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectus. Ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius, sicut est meritum et præmium, gratia et gloria. Totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter divinam bonitatem.

Respondeo dicendum quòd cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est (art. 4), sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. xix, art. 5) quòd non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua. — Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas (1), et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus (Rom. ix, 11) dicens: *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.* — Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio et causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo (2). Et sic ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri; quia unus initium dedit se præparando et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus (II. Cor. iii, 5), quòd *non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri potest quàm cogitatio. Unde non potest dici quòd aliquid in nobis initium existat, quòd sit ratio effectus prædestinationis. — Unde fuerunt alii, qui dixerunt (3) quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis; ut intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bene usurum gratiâ; sicut si rex dat alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quòd est ex gratia, et id quòd est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quòd est gratiæ, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quòd est ex libero arbitrio et ex prædestinatione; sicut nec est distinctum quòd est ex causa secunda et causa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 5). Unde et id quòd est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione. — Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possu-

(1) Quod refellit sanctus Augustinus (De peccat. mor. lib. 1, cap. 22).

(2) Ad hanc opinionem pertinet aliorum error qui præscientiam fidei per solas arbitrii vires habendæ causam prædestinationis statuunt. In

quo quidem errore aliquando fuit Augustinus, sed cum correxit (Retract. lib. 1, cap. 25).

(3) Ita semipelagiani ex quibus fuerunt Faustus, Cassianus, Gennadius alique Massilienses, contra quos scripserunt Fulgentius, Prosperus.

mus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius; posteriorem quidem prædestinationis, secundum rationem causæ finalis; priorem verò posterioris, secundum rationem causæ meritoria, quæ reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quòd præordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra (1); quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum; secundum illud (Thren. ult. 21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi, ipsam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus est ratio alterius, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsa bonitate divinâ ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas representetur. Necessè est autem quòd divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter representetur in rebus; propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediuntur, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 2). Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam representare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat (2). Et hanc causam assignat Apostolus (Rom. ix, 22-23) dicens: *Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiæ) et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam*. Et (II. Tim. ii, 20) dicit: *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed etiam ligneæ et fictilia. Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam*. Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit (sup. Joan. tract. xxvi): « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. » Sicut etiam in rebus naturalibus potest assi-

(1) Circa hanc sententiam magna contentio est inter theologos. Thomistæ propugnant prædestinationem nullam habere rationem ex parte nostra, sed ex mera Dei misericordia et voluntate ejus gratuite tantum pendere. P. Lessius, Molina.

Becanus et plures alii contendunt prædestinationem ad gloriam esse ex prævisis meritis, scilicet ex prævisio bono usu gratiæ.

(2) Colligitur ex Augustino, lib. i ad Simpliciana, quæst. ii, et De bono persever. lib. ii, cap. 3.

gnari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ à Deo in principio condita; ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simplici divina voluntate; sicut ex simplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia; quamvis ratio artis habeat quòd aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias (Matth. xx, 15): *Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo facere?*

ARTICULUS VI. — UTRUM PRÆDESTINATIO SIT CERTA (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 40, quæst. III, art. unic. et quodll. v, quæst. 1, art. 2, et quodll. xi, art. 3, et quodll. xii, quæst. III, art. 4, et De verit. quæst. vi, art. 3 et 5, et ad Hebr. xii, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non sit certa. Quia super illud (Apocal. iii, 11): *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus (Lib. de corrept. et gratia, cap. 13): quod « alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi. Hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

Sed *contra* est, quod super illud (Rom. viii): *Quos præscivit, hos et prædestinavit, etc.*, dicit glossa (August. lib. ii de don. persev. cap. 14, parum à princ.): « Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quâ certissimè liberantur quicumque liberantur » (2).

CONCLUSIO. — Prædestinatio non ita certa est quòd prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quòd juxta arbitrii libertatem prædestinationis effectus contingenter eveniunt.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra (art. 1) quòd prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est (quæst. xii, art. 4). Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra dicta

(1) Hic quæritur utrùm prædestinatio certissimè et infallibiliter suum consequatur effectum. Affirmativè respondet divus doctor, sed non inde sequitur ex sola prædestinatione et præscientia divina omnia pendere et nulli homini bonum opus prodesse aut malum esse, ut voluerunt

prædestinati, Joannes Huss, Calvinus et alii ejusmodi.

(2) Ex Augustini verbis mutuata, lib. De bono perseverantiæ, sive lib. ii De prædestinatione, ut jam supra, cap. 14, aliquantò post principium.

sunt (quæst. xiv, art. 13, et quæst. xix, art. 4) de divina scientia et de divina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licèt certissima et infallibilia sint.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædèstinatione divina; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ; quòd enim meremur, quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco ejus subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat; secundùm illud (Job, xxxiv, 24) : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc (1) coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unusquisque gaudebit de bonis tam à se quàm ab aliis factis.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt sit possibile eum qui est prædestinatus, mori in peccato mortali, secundùm se consideratum; tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quòd prædestinatio falli possit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.) quòd Deum velle aliquid creatum esse necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè; ita dicendum est hìc de prædèstinatione. Unde non oportet dicere quòd Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo (2), licèt absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædèstinationis certitudo.

ARTICULUS VII. — UTRUM NUMERUS PRÆDESTINATORUM SIT CERTUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. III, art. unico, et De verit. quæst. VI, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur; dicitur enim (Deut. i, 14) : *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia*; Gloss. (ord.): « definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quàm in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus; defectus autem et malum, ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quàm damnandi; cujus contrarium ostenditur (Matth. vii, 10) ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ ducit ad perditionem*.

(1) Minus propriè tamen quàm præcælentis sensu; quia gaudium illud quod habetur de bonis quæ alius fecerit, non est gaudium vel præmium essentialis quod per coronam significatur; sed aliquid accidentale tantùm et appendix gaudii vel præmii essentialis, se consequenter habens ad coronam.

(2) Id est, ut hæc duo stent simul: *Non est prædestinatus, et est prædestinatus*.

(3) Sino dubio tenendum est numerum prædestinatorum esse certum; quod patet ex Scriptura (II. Tim. II) : *Cognovit Dominus qui sunt ejus* (Joan. VI) : *Hæc est voluntas ejus qui misit me Patris ut omne quod dedit mihi non perdam ex eo. Ego scio quos elegerim; quos dedisti mihi non perdidisti ex eis quemquam*.

nem; et multi sunt qui intrant per eam (1). *Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam.* Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Lib. de correptione et gratia, cap. 13): « Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui. »

CONCLUSIO. — Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solum formaliter sed materialiter; non solum ut cognitus, sed ut electus et prædefinitus. Non sic autem certus est numerus reprobatorum.

Respondeo dicendum quòd numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut putà, si diceremus certum esse quòd centum vel mille salventur; non autem quòd hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua jam diximus (art. præc.). Et ideo oportet dicere quòd numerus prædestinatorum sit certus Deo, non solum formaliter, sed etiam materialiter (2). Sed advertendum est quòd numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi, sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluvie et arenæ maris, sed ratione electionis et definitionis cujusdam. — Ad cujus evidentiam est sciendum quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito apparet (quæst. vii, art. 2 et 3). Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum: in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet spheræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi, quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi, est per se præordinatus à Deo (3); sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinatur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ in quantum hujusmodi incorruptibiles sunt; et potissimè illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. — Non sic

(1) Quia sponte se offert nec eam queri vel inveniri necesse est sicut angustam, ait ibidem Hieronymus.

(2) Id est non solum Deus scit ac prædestinavit quot sint salvandi.

(3) Quamvis B. Thomas dicat numerum boum vel culicum non esse per se præordinatum, non

negat tamen eum esse præordinatum, sed tantum negat esse præordinatum per se. Sic, juxta nostri auctoris sententiam, omnia Deus præordinavit ab æterno; alia sunt per se ordinata ut partes mundi essentialia, spheræ caelestes, et hujusmodi; alia verò non per se, sed secundario, id est præter aliud ad universi perfectionem,

autem omnino est de numero reproborum (1), qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum* (Rom. viii, 28).—De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; quidam verò, quòd tot salvabuntur, quot angeli remanserunt; quidam verò, quòd tot ex hominibus salvabuntur, quot angeli ceciderunt; et insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur quòd « soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus » (ut habet *Collecta pro vivis ac defunctis*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Deuteronomii (2) est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellas fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportione partium principalium ad bonum universi.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum proportionatum communi statui naturæ accidit ut in pluribus, et deficit ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ut in pluribus. Sicut patet quòd plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hæc scientiæ carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cùm igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundum quòd est gratiæ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur (3). Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRÆDESTINATIO POSSIT JUVARI PRECIBUS SANCTORUM (4).

De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 4, et Sent. III, dist. 47, art. 5, quæst. I, ad 5, ut et Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 5 ad 5, et De verit. quæst. VI, art. 6.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quòd aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cùm igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quòd aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

(1) Electi per se et principaliter ad bonum universi ordinantur itaque numerus eorum per se præfinitus est. Non ita est de reprobis; secundario tantum ordinantur, quatenus sunt propter electos, similiter ac individua corruptibilia quæ tantum existunt propter alia.

(2) Si ad sensum litteralem hæc verba Deuteronomii sese referant, eo loco sermo est de numero populi israelitici.

(3) Dici potest quòd sit ingens numerus prædestinatorum ex Apocalyps. VII, ubi dicitur: *Audivi numerum signatorum, centum quadraginta millia signati*, etc. Comparativè autem ad reprobos, pauciores sunt qui salvantur quàm qui damnantur, quia christiani sunt pau-

ciores quàm infideles. Utrùm verò ex christianis catholicis minor sit numerus prædestinatorum quàm reproborum, disputant theologii, sed incertis utrinque fundamentis; unde, ait Billuart, responsum ut dubiam dimittimus.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo opinioniones veritati contrarias interimere possis. Prima opinio ex epicureis, secunda ex stoicis orta videtur, aut potius ex Ægyptis in stoicos derivata, et in eam Avicenna quoque incidisse videtur. Et quoniam extremæ sunt, prima supponit quòd preces nostræ nihil conferant, secunda verò quòd totum faciunt, dum etiam ipsum prædestinantem mutant: rationabiliter media sententia hic vera comprobatur.

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Unde dicitur (Rom. xi, 34) : *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. xxv, 21) quòd *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebeccæ*. Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

CONCLUSIO. — Prædestinatio, quoad ipsam præordinationem nullo juvari potest; quoad effectum verò juvari sanctorum precibus potest, ac multis aliis operibus.

Respondendo dicendum quòd circa quæstionem diversi errores fuerunt. Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobat non consequuntur (1). Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera. — Alii verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam Fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim (I. Reg. xv, 29) : *Porrò triumphator Israel non parceret, neque pœnitentiam flectetur*. Et (Rom. xi, 29) dicitur, quòd *sine pœnitentia sunt dona Dei et vocatio*. — Et ideo, aliter dicendum quòd in prædestinatione duo sunt consideranda; scilicet ipsa præordinatio divina et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quòd aliquis prædestinetur à Deo. Quantum verò ad secundum, dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus; quia providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiæ. Sicut igitur à Deo sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicujus, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem; vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur (2). Unde prædestinatis conandum est ad bene operandum et orandum; quia per hujusmodi, prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur (II. Pet. i, 10) : *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter. Uno modo inquantum ab eo accipit virtutem; et sic adjuvari,

(1) Ea fuit Joannis Huss opinio dicentis prædestinatum à Deo ad vitam, etiamsi mala agat, nunquam posse esse membrum diaboli et prædestinatum ad mortem, quantumcumque ipse bene vivat, nunquam posse esse membrum Ecclesiæ; quod concilium Constantinense damnavit.

(2) Licet Deus multa donat etiam non petentibus, alia tamen statuit non dare, nisi per orationes, ut ostendit Gregorius (Dial. lib. 1, cap. 8); quare Augustinus rectè dicit de Stephano (serm. 1) : Si Stephanus sic non orasset, Ecclesia Paulum non haberet.

infirmi est : unde Deo non competit. Et sic intelligitur illud : *Quis adjuvit spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adjuvatur per nos, inquantum exequimur suam ordinationem, secundum illud (1. Cor. III, 9) : *Dei enim adjuutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis; sed quia utitur causis mediis, ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 6), sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

DE LIBRO VITÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de libro vitæ, et circa hoc quærentur tria : 1° Quid sit liber vitæ. — 2° Cujus vitæ sit liber. — 3° Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS I. — UTRUM LIBER VITÆ SIT IDEM QUOD PRÆDESTINATIO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. I, art. 2 ad 5, et Sent. III, dist. 51, quæst. I, art. 2, quæst. II, et De verit. quæst. VII, art. 4, et Psal. XXXIX, et ad Philip. IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim (Eccles. XXIV, 32) : *Hæc omnia liber vitæ.* Gloss. (interlin.), id est, « Novum et Vetus Testamentum. » Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus (De civit. Dei, lib. XX, cap. 14) ait quod liber vitæ est « quædam vis divina, quæ fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur. » Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset idem quod prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est, quod dicitur in glos. (ord. et sumitur ex Cassiod.) super illud (Psal. LXXVIII) : *Deleantur de libro viventium.* « Liber iste est notitia Dei, quæ prædestinavit ad vitam quos præscivit. »

CONCLUSIO. — Liber vitæ, in Deo metaphoricè dictus, est firma notitia significativa prædestinatorum.

Respondeo dicendum quod *liber vitæ* in Deo dicitur metaphoricè, secundum similitudinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro; utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur *Patres conscripti* (2). Patet autem ex præmissis (quæst. præc., art. 4) quod omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam. Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur *liber vitæ*. Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet; secundum illud (Proverb. III, 3) : *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat.* Et

(1) Agitur de libro vitæ apud Apocalypsim (III, 5, XII, 8, et XXI, v. ult.), de eo loquitur sauctus Augustinus (De corrept. et grat. cap. 9), et hunc vocat Memorabile Patris in quo LIII Dei inconcussa stabilitate conscripti sunt; quod ad sensum D. Thomæ edit.

(2) *Patres* tantum ab initio ex placito Romuli, ut paterno affectu erga populum essent; subinde verò *Patres conscripti* quod aliis (in eam dignitatem adscriptis primùm, ex abundantia essent adjecti, sicut notat Plutarchus in Romulo.

post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, quæ firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur *liber vitæ*. Nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt; ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam (1), secundum illud (II. Timot. II, 19): *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus*.

Ad primum ergo dicendum, quod *liber vitæ* potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam; et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici *liber vitæ* conscriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter: vel sicut agendorum; et sic Novum et Vetus Testamentum dicitur *liber vitæ* (2); vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina, quæ fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur *liber vitæ*. Sicut etiam *liber militiæ* potest dici, vel in quo scribuntur electi admittiam; vel in quo traditur ars militaris; vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet *liber mortis* (3), sicut prædestinationi *liber vitæ*.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem (4) differt *liber vitæ* à prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis; sicut etiam ex glossa inducta apparet (in arg. sed contra).

ARTICULUS II. — UTRUM LIBER VITÆ SIT SOLUM RESPECTU VITÆ GLORIÆ PRÆDESTINATORUM (5).

De his etiam De verit. quæst. VII, art. 5, 6 et 7, et et Sent. III, dist. 51, quæst. I, art. 2, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *liber vitæ* non sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo *liber vitæ* præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solum respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ (6). Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur *liber vitæ*, etiam notitia vitæ naturæ dicitur *liber vitæ*.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ; ut patet per id quod dicitur (Joan. VI, 71): *Nonne duodecim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est?* Sed *liber vitæ* est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est, quod *liber vitæ* est notitia prædestinationis, ut dictum est (art. præc.). Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quod ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gra-

(1) Nullus est propriè dictus liber in quo descripti continentur illi qui ad salutem æternam sunt prædestinati, sed metaphorice tantum *liber vitæ* vocatur notitia firma ac significativa prædestinatorum quæ in Deo est.

(2) Tum *liber vitæ* sacram Scripturam designat juxta illud Ecclesiastici: *Hæc omnia liber vitæ*.

(3) Notitia reproborum non est in Deo eodem modo quàm notitia prædestinatorum, ut dictum est (quæst. præc. art. 7). Itaque si quis damnandorum notitiam librum mortis vocare vellet, non erraret sed iste liber mortis non esset in Deo agnoscendus sicut et agnosetur liber vitæ.

(4) Non est enim prædestinatio, sed illius notitia.

(5) Liber vitæ propriè respicit vitam gloriæ, ut patet ex Scriptura (Hebr. IX): *In capite libri scriptum est de me. (Dan. II): Salvabitur populus tuus omnis qui inventus fuerit scriptus in libro. (Luc. X): Nomina vestra scripta sunt in caelis, etc. Quibus dictis si junxeris illud ad Philippenses, scilicet, quorum nomina scripta sunt in libro vitæ, clarissimè perspicias quod liber vitæ respectu gloriæ dicitur.*

(6) Quippe *Cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia*, ut Act. XVII, v. 25, dicit Paulus.

tiam, et deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

CONCLUSIO. — Liber vitæ propriè vitam gloriæ respicit, cum in eo conscripti sint qui à Deo eliguntur.

Respondeo dicendum quòd liber vitæ, ut dictum est (art. præc.), importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis; non enim miles eligitur aut conscribitur ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet: hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra (1) dictum est (quæst. xxiii, art. 1). Unde propriè liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita divina, etiam prout est gloriosa, est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ. Non enim dicimus quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Undè per hoc etiam patet solutio ad secundum. Respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloria (2), non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid. Et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitia divina existit quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUIS DELEATUR DE LIBRO VITÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. 1, art. 2, et III, dist. 51, quæst. 1, art. 2, et ad Philip. IV, lect. 1, et ad Hebr. XII, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. xx, cap. 13), quòd « præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est. » Sed à præscientia Dei non potest aliquid subtrahi; similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquis deleri.

2. Præterea, quidquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebilitè.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur. Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est, quod dicitur (Psalm. LXXVIII, 29): *Deleantur de libro viventium.*

CONCLUSIO. — Cum liber vitæ conscriptio sit ordinatorum ad vitam æternam ex prædestinatione et præsentia gratia, deleri aliquos de libro vitæ non solum secundum hominum opinionem, sed secundum rei veritatem, asserendum est.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur

(1) Id ad quod aliquis eligitur debet duas habere conditiones; una quod sit supra naturam ejus, alia quod sit illius finis ultimus, et hæc duo vitæ gloriæ conveniunt, naturam enim creatura superat et est finis ad quem prædestinati eliguntur.

(2) Ut Judas proditor et homines qui peccato gratiam amittunt.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione intelligas hæc verba (Ps. LXXVIII): *Deleantur de libro viventium*, et illud Apocalypsis: *Non delebo nomen ejus de libro vitæ*, et si quæ sunt hujusmodi.

fieri, quando innotescit. Et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos, propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc sæculo vel in futuro, quod ab hac justitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in glos. (ord.) deletio talis, super illud (Psal. LXXVII, 29): *Deleantur de libro viventium*.—Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum, secundum illud (Apoc. III, 5): *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ*; quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione; potest dici quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam (1), ad quam ordinatur aliquis ex duobus: scilicet ex prædestinatione divina (et hæc ordinatio nunquam deficit) et ex gratia; quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso dignus est vitæ æternæ. Et hæc ordinatio deficit interdum; quia aliqui ordinati sunt ex gratia habita ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale.— Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, ex prædestinatione divina, sunt simpliciter scripti in libro vitæ; quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsa; et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædestinatione divina, sed solum ex gratia, dicuntur esse scripti in libro vitæ, non simpliciter, sed secundum quid; quia sunt ibi scripti, ut habituri vitam æternam non in seipsa, sed in sua causa. Et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam; et postea non ordinari, cum deficit à gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod deletio, ut dictum est (in corp. art.), non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad *secundum* dicendum, quod licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad *tertium* dicendum, quod eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quod ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum: quod de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO XXV.

DE DIVINA POTENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divina potentia. Et circa hoc quærentur sex: 1° Utrum in Deo sit potentia. — 2° Utrum ejus potentia sit infinita. — 3° Utrum sit omnipotens. — 4° Utrum possit facere quod ea quæ sunt præterita, non fuerint. — 5° Utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. — 6° Utrum quæ facit, possit facere meliora.

(1) Liber vitæ ex illa definitione non tantum ad eos qui ex divina prædestinatione sunt in vitam æternam ordinati, sed etiam ad eos qui gratiam justificantem habent, et hoc ipso digni sunt vitæ æternæ, sese extendit. Si verò rima de-

linitio quæ liber vitæ dicitur, prædestinatorum descriptio, sensu stricto acciperetur, declarandum foret neminem de libro vitæ deleri posse, siquidem esset immutabilis sicut et ipsa prædestinatio.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SIT POTENTIA (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 42, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. 1, cap. 46, ut et lib. 11, cap. 7 et 9, et De potent. quæst. 1, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata, est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque omni potentia.

2. Præterea, secundum Philosophum (Metaph. lib. vi, text. 19): « quâlibet potentiâ melior est ejus actus. » Nam forma melior est quàm materia, et actio quàm potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo; quia quidquid est in Deo, est Deus; ut supra ostensum est (quæst. 11, art. 3). Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit (2).

4. Præterea, supra ostensum est (quæst. xiv, art. 8, et quæst. xix, art. 4) quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur (Psalm. LXXXVIII, 9): *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

CONCLUSIO. — Cum Deus sit maximè in actu ac simpliciter perfectus, maximè ei convenit esse principium activum; ac proinde in eo est potentia activa, non autem passiva.

Respondeo dicendum quòd duplex est potentia; scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo (3), et activa, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque secundum quòd est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra (quæst. 11, art. 3, et quæst. 14, art. 4 et 2) quòd Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maximè ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit (Met. lib. v, text. 17). Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quòd est in actu: potentia verò passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quòd est in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum, quòd quodcumque actus est aliud à potentia, oportet quòd actus sit nobilior potentiâ. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentia (4), sed utrumque est essentia divina; quia nec esse

1) Hic potentia significat principium operationis ad extra seu transeuntis, extenso operationis nomine tam ad actionem quàm ad passionem.

2) Editi Venet. et Rom. Ergo nulla potentia est in Deo.

3) Hinc rejicitur hæresis Davidis de Dimando

ponentis Deum esse materiam primam; nam materia prima est potentia passiva.

4) Ratio est, ait ipse D. Thomas, quia actio quæ non est substantia agentis, inest sicut accidens subjecto (Cont. gent. lib. 11, cap. 9): in Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis.

ejus est aliud ab ejus essentia (1). Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quòd est principium effectus; non autem quantum ad hoc quòd est principium actionis (2), quæ est divina essentia. Nisi fortè secundum modum intelligendi, prout divina essentia quæ in se simpliciter præhabet quiddam perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae, quantum ad hoc quòd est principium effectus.

Ad *quartum* dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientia et à voluntate, secundum rem; sed solum secundum rationem; inquantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit (3). Quæ tria Deo secundum idem conveniunt. — Vel dicendum quòd ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quòd est principium effectivum, habet rationem potentiae (4). Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa præcedit operationem et effectum.

ARTICULUS II. — UTRUM POTENTIA DEI SIT INFINITA (5).

De his etiam Sent. I, dist. 45, quæst. I, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 44 et 65, et De potent. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 49, et Opusc. IX, cap. 4, et Metaph. XII, lect. 6 in fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundum Philosophum (Phys. lib. III, text. 63 et seq.). Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum; aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat (Physic. lib. VIII, text. 79) quòd « si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. » Deus autem non movet in instanti, sed movet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundum Augustinum (Sup. Gen. ad litteram, lib. VIII, cap. 20, 22). Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed *contra* est, quod dicit Hilarius (De Trin. lib. VIII, et Dam. lib. I, cap. 18) quòd « Deus est immensæ virtutis, vivens, et potens. » Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita (6).

CONCLUSIO. — Cùm esse Dei sit infinitum, ejus activa est infinita.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quòd ipse actu est. Esse autem ejus est infinitum, inquantum non est limitatum per aliquid reci-

(1) Ut ex professo quæst. III, art. 4 explicatum est et probatum.

(2) Quia divina essentia verè ac realiter est principium omnium effectuum quos Deus operatur; sed non est verè ac realiter principium suæ operationis, quandoquidem operatio Dei sit ejus essentia; nullum autem sit principium divinæ essentiae.

(3) Scientia est causa rerum ut dirigens, voluntas ut imperans, potentia ut exequens, ac proinde secundum rationem differunt.

(4) Utrum verò istius responsionis partem posteriorem scripserit auctor certum non habet

Sylvius deest in eod. alcan. aliisque, sed tamen habent omnes editi. Vid. inf. art. 5 corp. et sup. q. XIX, art. 4 ad 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 1 ad 4.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione reprobæ hæresim Joannis Wiclof, dicentis quòd potentia Dei et actualis creatio sunt ejusdem mensuræ. Ex quo nimirum sequi videtur quòd potentia Dei non sit immensa.

(6) Idem patet ex sacra Scriptura (*Ps. CXLIV*): *Magnitudinis ejus non est finis. (Eccles. VIII): Virtutem magnitudinis ejus quis enarrabit? ipse omnipotens super omnia opera sua.*

piens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, cum de infinitate divinæ essentiæ ageretur (quæst. vii, art. 1). Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quòd quantò aliquid agens perfectius habet formam quæ agit, tantò est major ejus potentia in agendo. Sicut quantò aliquid est magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde, cum ipsa essentia divina per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est (quæst. vii, art. 1), sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam (1), cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est (quæst. vii, art. 1), et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil potest plus quàm generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectûs productione: sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati (2). Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire, neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 5, et quæst. iv, art. 3). Unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia « frustra est, quod ordinatur ad finem quem non attingit (3). » Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus (Phys. lib. viii, text. 79) probat quòd si aliquid corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore. Et tamen ostendit quòd potentia motoris cœli est infinita; quia movere potest tempore infinito. Relinquitur ergo, secundum ejus intentionem, quòd potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore; non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quòd tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia est major, tantò velocius movet; necesse est quòd si fuerit infinita, moveat impropotionabiliter citius; quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum (4) est agens non univocum; unde non oportet quòd tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quòd moveat in non tempore; et præsertim, quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT OMNIPOTENS (5).

De his etiam part. iiii, quæst. xiiii, art. 4, et Cont. gent. lib. i, cap. 22 et 23, et De potent. quæst. vii, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit omnipotens. Mo-

(1) Infinitum illud est infinitum in potentia; et infinitum illud materiæ convenit in eo sensu quod sit in potentia ad omnia, quatenus à forma non terminatur.

(2) Quia multò digniores effectus producere potest; ut metalla vel gemmas, etc.

(3) Ut Philosophus notat Physicorum lib. ii, text. 62, ubi et ridiculum esse ait, si quis dicat se lotum frustra quia de eo erit sol: non enim

unum ordinabatur ad aliud, nec finis ejus erat.

(4) Quo nunc intelligitur solus Deus juxta prædicta.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errorem tum gentilium qui Dei omnipotentiam negârunt, tum Judæorum dicentium: *Numquid poterit Deus parare mensam in deserto* (Ps. lxxvii: tum manichæorum qui putabant à Deo malum superari non posse; tum

veri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest. Est enim immobilis, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3, et quæst. IX, art. 1). Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare, aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque seipsum negare, ut dicitur (II. Timoth. II). Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur, quòd *omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestat* (1). Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multò majus quàm parcere et misereri; sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud (I. Cor. I): *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*, dicit glossa (Ambros. in hunc loc.): « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quòd non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat; sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possible; nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. I, 37): *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

CONCLUSIO. — Cùm possit Deus omnia efficere quæ esse possunt, non autem quæ contradictionem implicant, omnipotens merito dicitur.

Respondeo dicendum quòd communiter contentur omnes Deum esse omnipotentem; sed rationem omnipotentiae assignare, videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cùm dicitur, *omnia posse Deum*. Sed si quis rectè consideret, cùm potentia dicatur ad possible; cùm Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quàm quòd possit omnia possible; et ob hoc omnipotens dicatur. Possible autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum (Met. lib. V, text. 17). Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiae, dicitur esse possibile homini; alio modo absolutè, propter ipsam habitudinem terminorum. Non autem potest dici quòd Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quæ sunt possible naturæ creatæ; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quòd Deus sit omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possible suæ potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae. Hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quòd Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possible absolutè; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolutè ex habitudine terminorum. Possible quidem absolutè, quia prædicatum non repugnat subjecto; ut Socratem sedere. Impossibile verò absolutè, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quòd cùm unumquodque agens agat

Petri Abeylardi qui ausus fuit docere Deum Patrem plenam habere potentiam, Filium quamdam potentiam, Spiritum sanctum nullam, tunc Rabbi Moysis ignorantissimè affirmantis Deo ali qua esse impossible; ut quòd accidens sit sine subjecto.

(1) Vel sic in secunda persona: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*; ut in collecta dominicæ, post Pentecostem.

sibi simile, unicuique potentia activæ correspondet possibile, ut objectum proprium secundum rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentia fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis (1), sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. — Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinæ omnipotentia, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentia non subditur; non propter defectum divinæ potentia, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò quæ contradictionem implicat, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilem rationem. Unde convenientius dicitur quòd ea non possunt fieri, quàm quòd Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, *verum* esse non potest; quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Unde quòd non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccare est deficere à perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo; quod repugnat omnipotentia. Et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens. Quamvis Philosophus dicat (Topic. lib. iv, cap. 3) quòd potest Deus et studiosus (2) prava agere; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile; ut putà si dicamus quòd potest Deus prava agere, si velit. Nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur: *Si homo est asinus, habet quatuor pedes*. Vel ut intelligatur, quòd Deus potest aliqua agere, quæ nunc prava videntur; quæ tamen si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium (3), qui homines dicebant transferri in deos; ut Jovem, vel Mercurium.

Ad *tertium* dicendum, quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parendo et miserendo, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit. Ejus enim qui superioris legi adstringitur, non est liberè peccata condonare. Vel quia parendo hominibus et miserendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia (ut supra dictum est, quæst. xxi, art. 4) effectus divinæ misericordia est fundamentum omnium divinatorum operum. Nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secun-

(1) Unde articulo præcedenti conclusum quod potentia ejus infinita sit.

(2) Dicitur autem studiosus, ut et græcè

σπουδαῖος, probus; quem virtuosum quoque minus latinè quidam vocant.

(3) Quod verisimilius; non enim hanc Deo potentiam attribuimus.

dum seipsum. Possibile verò quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam, vel necessitatem, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 13 ad 2). In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossible naturæ, etiam Deo impossible judicabat. Et sic patet quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUOD PRÆTERITA NON FUERINT (1).

De his etiam in 2 2, quæst. CLII, art. 5 ad 5, ut et Sent. 1, dist. 42, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 25, et De potent. quæst. 1, art. 5, et quodl. 5, quæst. II, art. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quòd est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multò magis potest facere illud quòd est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens. Accidit enim Socratem non cucurrisse, esse impossibile, ex hoc quòd præterit. Ergo Deus potest facere quòd præterita non fuerint. .

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuatur. Sed Deus potuit facere, antequam Socrates curreret, quòd non curreret. Ergo postquam cucurrit, potest Deus facere quòd non currerit.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam (2); ergo et virginitatem. Ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed *contra* est, quod Hieronymus dicit (Ep. II) : « Cum Deus omnia possit, non potest de corrupta facere incorruptam (3). » Ergo eadem ratione non potest facere de quocumque alio præterito quòd non fuerit.

CONCLUSIO. — Quòd præterita non fuerint, cum contradictionem implicet, non subjacet divinæ potestati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. VII, art. 2 ad 1), sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quòd contradictionem implicat. Præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet et non sedet, ita quòd sederit et non sederit (4). Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum. Dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit. Unde præterita non fuisse, non subjacet divinæ potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xxix, cap. 5) : « Quisquis ita dicit : Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere : Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2) quòd « Hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta. »

(1) Ea quæstio idem sonat ac si diceretur : *Utrum Deus possit facere ea quæ contradictionem involvunt?* Quod ad questionem præcedentem redit.

(2) Ex cap. 2 Apocal. v. 4, et sess. 6 conc. Trident. cap. 4.

(3) Vel sic : *Audenter loquar : Cum omnia*

possit Deus, virginem suscitare non potest post ruinam; ut videre est, epist. 2, De custodia virginitatis ad Eustochium, aliq. à princ.

(4) Si ad idem omnino referatur, ut hic supponi debet : alioqui dicere quòd sederit et non sederit diversis locis vel temporibus, id contradictionem non implicat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolute contradictionem implicans. Et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere; quod non implicat contradictionem; quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem. Talia enim impossibilia divinæ potentiæ subduntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiæ, quia deficiunt à ratione possibilem; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibilem, dum erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibilem, dum sunt facta. Et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnem corruptionem (1) mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corrupta; hoc tamen ab ea removeri non poterit quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

ARTICULUS V. — UTRUM DEUS POSSIT FACERE QUÆ NON FACIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, quæst. II, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 25, ac deinceps usque ad 50, ut et lib. III, cap. 98, et De potent. quæst. I, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit, neque præordinavit se facturum, nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quæ non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est (3) et conveniens rebus factis. Sed rebus à Deo factis non est bonum, nec conveniens aliter esse quàm sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed *contra* est quod dicitur (Math. xxvi, 53): *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

CONCLUSIO. — Cùm Deus propter bonitatem suam agat, quæ improporcionabiliter omnia à se facta excedit, nec ex natura, seu quovis in ipso habitu inexistente, limitatur ad certum ordinem rerum, sed plura et majora facere potest quàm quæ facit.

Respondeo dicendum quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ (4), ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire, nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divina non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus (quæst. XIX, art. 3) Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam

(1) Ex parte rei nempè, sed non ex parte sui.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione rejicias hæresim Petri Abeylardi dicentis: quòd Deus non potest facere nisi ea quæ facit.

(3) Juxta illud Ecclesiast. XXXIX, v. 21: *Universa opera Domini bona valde.*

(4) Ita existimârunt plures antiqui philosophi et hæretici quorum errores (pag. 166) retulimus.

ipsam voluntatem naturaliter et ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quòd alia provenire non possent. — Alii verò dixerunt quòd potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur (1). Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientiæ, convenienter quidem dici potest quòd nihil sit in Dei potentia, quod non sit in ordine divinæ sapientiæ; nam divina sapientia totum posse potentia comprehendit. — Sed tamen ordo à divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est (quæst. xxi, art. 2), non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quòd tota ratio ordinis quam sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quòd Deus potest alia facere quàm quæ facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est à voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud à sapientia, et voluntas aliud à justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina, quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi fortè ex suppositione, ut dictum est (quæst. xix, art. 3), neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est (in corp. art.), nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur, ut exequens; voluntas autem, ut imperans; et intellectus et sapientia, ut dirigens; quod attribuitur potentia secundum se considerata, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Quod autem attribuitur potentia divinæ, secundum quòd exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata (2). Secundum hoc ergo dicendum est quòd Deus potest alia facere de potentia absoluta, quàm quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quòd aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum; quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest quia vult, sed quia talis est in sui natura.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cùm dicitur quòd Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quòd Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico, *conveniens et justum*, potest intelligi dupli-

(1) Ita opinati sunt insensatè Abeylardus (lib. iii, introd. cap. 5), et Wicel et Calvinus vehementer catholicos reprehendentes quòd ponant in Deo potentiam quamdam otiosam, quæ nimirum dicitur ea opera posse quæ nunquàm facit.

(2) Potentia absoluta vocatur quæ secundum se considerata Deus potest quidquid possibile est, aut nullam contradictionem involvit. Potentia autem ordinata aut ordinaria dicitur quæ operatur secundum ordinem lege aliqua præfixum, sive quæ voluntatis imperio constitutum.

citer : uno modo sic, quòd hoc quod dico *conueniens et iustum*, priùs intelligatur conjungi cum hoc verbo, *est*; ita quòd restringatur ad standum præsentibus, et sic referatur ad potentiam. Et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus, Deus non potest facere nisi quod modò conueniens est et iustum. Si verò priùs conjungatur cum hoc verbo, *potest* (quod habet vim ampliandi), postmodum cum hoc verbo, *est*, significabitur quoddam præsens et confusum. Et erit locutio vera sub hoc sensu : Deus non potest facere, nisi id quod, si faceret, esset conueniens et iustum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur diuina sapientia et potestas (1). Unde licèt istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conueniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI. — UTRUM DEUS POSSIT MELIORA FACERE EA QUÆ FACIT (2).

De his etiam Sent. I, dist. 44, art. 1, 2 et 3, et et Sent. III, dist. 45, quæst. 1, art. 2, quæst. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissimè et sapientissimè facit. Sed tantò fit aliquid melius quantò fit potentius et sapientius. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quàm facit.

2. Præterea, Augustinus (Contra Maximinum, lib. III, cap. 7) sic argumentatur : « Si Deus potuit et noluit gignere filium sibi æqualem, inuidus fuit. » Eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, et noluit, inuidus fuit. Sed inuidia est omnino relegata à Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè vel valdè bonum, non potest melius fieri; quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit (Enchir. cap. 10) : « Bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa valdè bona; » quia ex omnibus consistit uersitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum uniuersi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiâ et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram (3), et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum; et sic non potest esse melius. Beata etiam uirgo Maria est super omnes choros angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed *contra* est, quod dicitur (Ephes. III, 20) quòd *Deus potest omnia facere abundantius quàm petimus, aut intelligimus*.

CONCLUSIO. — Non potest à Deo res eadem melior fieri substantialiter, sed accidentaliter; potest tamen Deus quâuis re à se factâ aliam meliorem simpliciter facere.

Respondeo dicendum quòd bonitas alicujus rei est duplex; una quidem, quæ est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit (4), licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium majorem; quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiæ substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut

(1) Alioquin potentia Dei non esset infinita.

(2) Optimismus Leibnitii et Mallebranchii non idem est ac optimismus Petri Abeylardi quod in eo articulo impugnatur. Attamen doctrina thomistica philosophorum istorum systemati favore non videtur.

(3) Juxta id quod habetur Joan. I, v. 14 quoad priora uerba, et Joan. III, v. 34 quoad posteriora.

(4) Si enim rei aliquid essentiale adderetur, non esset eadem res; v. g. si definitioni uis addatur rationale, jam non erit uis, sed alia species.

dicitur (Metaphys. lib. VIII, text. 10). Alia bonitas est (1), quæ est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo quilibet re à se facta potest Deus facere aliam meliorem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quam facit, si *ly melius* sit nomen, verum est. Quilibet enim re potest facere aliam meliorem. Eandem verò potest facere meliorem (2) quodam modo, et quodam modo non; sicut dictum est (in corp. art.). Si verò *ly melius* sit adverbium, et importet modum ex parte facientis; sic Deus non potest facere melius quam sicut facit, quia non potest facere ex majori sapientia et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia.

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit. Non est autem de ratione creaturæ alicujus, quod sit melior quam à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis: sicut si una chorda plus debito intendatur, corrumpetur citharæ melodia (3). Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad *quartum* dicendum, quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus (4). Et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis; sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

DE DIVINA BEATITUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Ultimò autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divina beatitudine. Et circa hoc quaruntur quatuor: 1° Utrum beatitudo Deo competat. — 2° Secundum quid dicatur Deus esse beatus. Utrum secundum actum intellectus. — 3° Utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. — 4° Utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDO DEO COMPETAT (5).

De his etiam infra, quæst. Lxi, art. 4, et Sent. II, dist. 1, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 45, quæst. III, art. 5, ad 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 100 et 101.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat.

(1) Bonitas illa est accidentalis. Hujusmodi bonitatem Deus potest augere sine fine, id est, sic ut nunquam perveniri possit ad tantam perfectionem ut aliam adhuc rem meliorem Deus facere non possit.

(2) Potest eam facere meliorem bonitate accidentali, sed non bonitate essentiali.

(3) Vult B. Thomas quod partes quæ sunt universo essentielles non possint fieri substantialiter meliores, manente eodem universo; sed quod si fierent meliores secundum substantiam, vel universum non esset æquè perfectum ac modò est, quia non æquè servaretur proportio ordinis, veluti si una pars fieret melior et non alia, vel

esset universum melius, sed diversum, ut si omnes partes proportionaliter fierent meliores, sicut Deus potest eas facere.

(4) Diversimodè tamen et secundum proportionem singulorum: nam humanitas Christi aliquo modo intrinsicam propter substantialem unionem; et propterea simpliciter: alia verò extrinsecam et habitudinalem tantum; ac propterea secundum quid; sed nobilior præ cæteris B. Virgo.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione ostendas jure à sacris litteris beatitudinem Deo attribui.

Beatitudo enim, secundum Boetium (De cons. lib. iv, prosa 2), est « status omnium bonorum aggregatione perfectus. » Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo sive felicitas est præmium virtutis, secundum Philosophum (Eth. lib. i, cap. 9). Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed *contra* est, quod dicit Apostolus (I. Tim. vi, 15): *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens Rex regum, et Dominus dominantium.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit perfectissimo modo et secundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ simpliciter perfectus, beatitudo ei quàm maximè convenit.

Respondeo dicendum quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid, vel benè vel malè; et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maximè convenit Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aggregatio bonorum est in Deo non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unitè; ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2, et quæst. xviii, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd esse præmium virtutis accidit beatitudini vel felicitati (1), in quantum aliquis beatitudinem acquirit; sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur; ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS DICATUR BEATUS SECUNDUM INTELLECTUM (2).

De his etiam in Sent. ii, dist. 46, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam; secundum Boetium (Lib. de hebdom.). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxxii, cap. 7): « Ipse gloriosus est, qui dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est. » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cùm igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia « visio est tota merces, » ut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. xxii, cap. 26), videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

CONCLUSIO. — Cùm beatitudo sit bonum perfectum secundum intellectum, ipsa intellectus operatione Deus beatus dicitur.

Respondeo dicendum quòd beatitudo, sicut dictum est (art. præc.), signi-

(1) Esse huiusmodi beatitudini convenit tantum per accidens, sed non est ei essentialis; itaque non sic in Deo existit.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione

ostendas beatitudinem rectè actui intellectus adscribi (Joan. xvii): *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum.*

ficat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde est quòd sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum; sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa ratione probatur quòd Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quòd beatitudo ei conveniat secundum rationem essentiæ (1), sed magis secundum rationem intellectus.

Ad *secundum* dicendum, quòd beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus; unde in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT BEATITUDO CUJUSLIBET BEATI (2).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 42, quæst. I, art. 2, quæst. I, et Cont. gent. lib. I, cap. 402, § 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2 et 4). Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet (quæst. XI, art. 2). Cum igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed *contra*. Beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud (I. Corinth. XV, 41): *Stella differt à stella in claritate*. Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

CONCLUSIO. — Deus est ipsa omnium beatorum objectiva beatitudo, non formalis nisi sui ipsius.

Respondeo dicendum quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectus. In quo duo possunt considerari; scilicet objectum actus, quod est intelligibile; et ipse actus, qui est intelligere. Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo; quia ex solo est aliquis beatus quòd Deum intelligit; secundum illud Augustini (Confess. lib. V, cap. 4): « Beatus est qui te novit, etiamsi alia ignoret. » Sed ex parte actus intelligendi beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilem à creatura.

(1) Id est ratio quæ per essentiam est beatus, non est essentia sub ratione essentiam, sed sub ratione intellectus actu se comprehendentis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dictum quandoque à Scripturis (Cor. XV): *Stella differt à stella in clari-*

tate, et (Joan. XIV): *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; quandoque autem (Gen. XV): *Ego Deus merees tua magna nimis*.

(3) In Deo enim ipsius intelligere est ejus substantia, ut patet ex quæst. XIV, art. 4.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis est duplex; scilicet *cujus et quo*, ut Philosophus ipse dicit (1), scilicet ipsa res et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecunie. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEI BEATITUDINE OMNIS BEATITUDO INCLUDATUR (2).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. ult. § 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus; sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi (3). Quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed *contra* est, quòd beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est (quæst. iv, art. 2). Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

CONCLUSIO. — Quidquid desiderabile est in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

Respondeo dicendum quòd quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel verâ, vel falsâ, totum eminentius in divina beatitudine præexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa verò, gubernationem totius universi. De terrena verò felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et famâ, secundum Boetium (De consol. iii, pros. 10), habet gaudium de se et de omnibus aliis, pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quòd deficit à ratione veræ beatitudinis; et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divina beatitudine.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter, secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiæ unitatem.

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO XXVII.

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad Trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundò de relationibus originis; tertio de personis. — Circa processionem quæruntur quinque: 1º Utrum pro-

(1) Colligitur ex lib. 1, cap. 5 Magnorum Moralium, ubi non bonum tantum ut cap. 2, sed usum boni finem vocat. Hic autem est finis quo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem monstres rectè Deum in Scripturis vocari

omne bonum (Ex. xxxiii): *Ostendam tibi omne bonum.*

(3) Ut suo loco expressius et sigillatim, cum ex professo ea de re agitur infra l 2, quæst. ii.

cessio sit in divinis. — 2^o Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit. — 3^o Utrum præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis. 4^o Utrum illa alia processio possit dici generatio. — 5^o Utrum in divinis sint plures processiones quàm dua.

ARTICULUS I. — UTRUM PROCESSIO SIT IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 41, et De potent. quæst. X, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3). Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed *contra* est, quod dicit Dominus (Joan. VIII, 42): *Ego ex Deo processi.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit super omnia intellectualis naturæ existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem ejus operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Respondeo dicendum quòd divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur. Hanc autem processionem diversi diversimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quòd effectus procedit à causa. Et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre, sicut primam ejus creaturam; et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus (2). Quod est contra id quod dicitur de Filio (I. Joan. ult. 20): *Ut simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur (I. Corinth. VI, 19): *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* Templum autem habere solius Dei est. — Alii verò hanc processionem acceperunt secundum quòd causa dicitur procedere in effectum; in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimi (3). Et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quòd carnem assumpsit ex Virgine; et eundem dici Spiritum sanctum, secundum quòd creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis (Joan. V, 19): *Non potest à se facere Filius quidquam;* et multa alia per quæ ostenditur quòd non est ipse Pater qui Filius. — Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quòd est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cùm omnis processio sit secundum aliquam actionem; sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu; cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione in sensu catholico intelligas Scripturas ubique ponunt processionem in divinis, et quomodò trinitarios, id est Trinitatem negantes, quorumque nomine interim specialiter vocentur, confundere incipias.

(2) Processio effectus à causa requirit quòd effectus sit essentialiter à sua causa distinctus, saltem numero.

(3) Sabellius unam tantum agnoscebat personam divinam quæ diversa nomina sortiebatur, juxta diversas processiones in exteriorem effectum.

proveniens, et ex ejus notitia procedens (1). Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur *verbum cordis*, significatum verbo vocis. — Cùm autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundùm modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora; sed secundùm similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ; à quibus etiam similitudo accepta deficit à representatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundùm quòd est in corporibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriori effectum, ut calor à calefaciente in calefactum; sed secundùm emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundùm actionem tendentem in exterioriorem materiam, vel in exterioriorem effectum. Talis autem processio (2) non est in divinis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò, quantò perfectius procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis unum cum intellectu. Unde cùm divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2), necesse est quòd Verbum divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd procedere à principio, ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum, et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii (3). Cùm enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis; et includeretur in ratione primi principii, si ædificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificia.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA PROCESSIO IN DIVINIS GENERATIO DICI POSSIT (4).

De his etiam Cont. gent. lib. iv, cap. 40 et 41, et Opusc. II, cap. 40, ut et Sent. I, dist. 42, art. 4, vel etiam dist. 45, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita; et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundùm modum intelligibilem, ut dictum est (art. præc.). Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

(1) Ita Bossuetius (Discours sur l'histoire universelle et Elévations sur les mystères) et Leibnitiuss (Voyez ses remarques sur le livre d'un antitrinitaire anglais).

(2) Processio secundùm actionem transeuntem non est in Deo propriè, sed metaphoricè. Actionem verò immanentem ei tribuimus, tanquam quæ in eo sit propriè et formaliter.

(3) Sic B. Thomas non dicit in ratione primi principii includi quòd ipsum procedat, siquidem Pater est primum principium et ab alio non procedit, sed quòd ab eo aliquid procedat, in eo que maneat.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione ostendas jure positam fuisse generationem in divinis tum à Scripturis, tum à quatuor principalissimis conciliis.

3. Præterea, omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cum igitur esse divinum sit per se subsistens, ut supra probatum est (quæst. vii, art. 1, et quæst. xi, art. 4), sequitur quòd nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. ii, 7): *Ego hodie genui te.*

CONCLUSIO. — Processio secundùm quam Verbum in divinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed propriè, quæ origo viventis à principio vivente conjuncto secundùm similitudinem ejusdem naturæ est.

Respondeo dicendum quòd processio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia. Et sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viventibus. Et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto; et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secundùm rationem similitudinis. Unde pilus vel capillus non habet rationem geniti et filii; sed solum quòd procedit secundùm rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licèt sit similitudo secundùm genus, sed requiritur ad rationem talis generationis quòd procedat secundùm rationem similitudinis in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo (1). — In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali vivente invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viventium. — Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis. Procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ; et à principio conjuncto, ut supra jam dictum est (art. præc.), et secundùm rationem similitudinis; quia conceptio intellectûs est similitudo rei intellectæ, et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 4, et quæst. xiv, art. 4). Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de generatione secundùm rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectûs. Unde Verbum, quod secundùm intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit. Unde non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 4). Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens. Et propter hoc propriè dicitur genitum et Filius. Unde et his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ; scilicet conceptione et partu. Dicitur

(1) Generatio definiri potest: *Origo viventis à vivente conjuncto in similitudinem naturæ specificæ.* In his verbis reperiuntur quatuor causæ ad generationem concurrentes; causa efficiens cum dicitur: *origo à vivente*; mole-

rialis, cum dicitur *à vivente conjuncto*; finalis, cum dicitur, *in similitudinem naturæ specificæ*; formalis, cum dicitur, *in similitudinem naturæ.*

enim ex persona divinæ sapientiæ (Proverb. viii, 24): *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram. Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum, quod non omne acceptum (1) est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo; cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, inquantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsa enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi; sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2, et quæst. xiv, art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM SIT IN DIVINIS ALIA PROCESSIO A GENERATIONE VERBI (2).

De his etiam Sent. i, dist. 48, quæst. i, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 43, et De potent. quæst. x, art. 2, ut et Sent. i, dist. 43, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione; et sic procederetur in infinitum; quod est inconveniens. Standum est igitur in prima, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni natura invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est (quæst. xi, art. 3), relinquatur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili; quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est (quæst. xix, art. 4). Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est, quod Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur (Joan. xv, 16). Ipse autem est alius à Filio, secundum illud (Joan. xiv, 16): *Rogabo Patrem meum, et alium paraclitum (3) dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

CONCLUSIO. — Præter Verbi divini processionem sequentem intelligibilem ejus operationem, alia quadam amoris processio est sequens actionem voluntatis.

Respondeo dicendum quod in divinis duæ sunt processiones; scilicet processio Verbi, et quædam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit

(1) Esse receptum aliud est quam esse acceptum. Esse receptum dicitur quod in aliqua materia vel subjecto recipitur; esse autem acceptum, quod accipitur ab alio, etiamsi in nulla materia vel subjecto recipiatur. Hinc nullum esse receptum est per se subsistens, dum è contra esse acceptum possit esse per se subsistens.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo demonstrari possit merito ab omnibus Patribus orthodoxis, omnibus conciliis et symbolis duas in divinis processionem assignari juxta Scripturas

(3) Id est consolatorem, ut significat græcum παρακλητος.

in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio; scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante (1); sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quod quidquid est in Deo, esse Deus, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 3 et 4), quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura; non autem aliæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processionem quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem; non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROCESSIO AMORIS IN DIVINIS SIT GENERATIO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 45, art. 5, et Cont. gent. lib. IV, cap. 25.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; aliàs esset extraneum à natura divina, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione Verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur (Eccles. XIII, 19), quod *omne animal diligit simile sibi*. Si igitur ratione similitudinis Verbo procedenti convenit generari et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliqua ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in divinis sit generatio.

Sed *contra* est, quod secundum hoc sequeretur quod Spiritus sanctus

(1) Per actum voluntatis rem aliquam amantis, producit aliquid in voluntate, non quod sit objectum ejus intrinsecum, vel similitudo rei amate, sed quod sit terminus velitionis intrinsecus; qui nihil est aliud quam impulsus, seu affectio et propensio voluntatis in rem amatam, et secundum hoc amatum dicitur esse in amante.

(2) Ita ratiocinantur Tatianus, Athenagoras, sanctus Irenæus, sanctus Cyrillus, Tertullianus, sanctus Basilius, sanctus Athanasius, præcipue

sanctus Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 12, et lib. XV, cap. 17), et ferè omnes theologi.

(3) Hinc habes quomodo ex ratione ostendas jure in symbolo sancti Athanasii de Spiritu sancto dici: quod non est genitus, sed procedens, et à concilio Toletano primo in assertionem fidei contra priscillianistas: *Est ergo ingenuitus Pater, genitus Filius, non genitus paracletus, sed à Patre Filioque procedens.*

qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod est contra illud Athanasii (in suo symb. fidei) : *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

CONCLUSIO. — Cùm processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ea minimè generatio est; et quod procedit in ea, non genitus seu Filius, sed Spiritus est.

Respondeo dicendum quòd processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus sit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate; sed ex hoc quòd voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam (1). Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid; et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur; prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quicquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processiois, vel illius, secundum quam una distinguatur ab alia; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius processiois accipiatur secundum ordinem unius processiois ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secunquam horum propriam rationem utraque processio in divinis sortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quòd procedens per modum amoris, et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur *natum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo aliter pertinet ad Verbum, et aliter ad amorem. Nam ad Verbum pertinet, inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ; sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitum sit principium amoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra (quæst. xiii, art. 1). Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine, sed potest nominari *spiratio*, quia est processio Spiritus.

(1) Non repugnat quod articulo præcedenti dictum est : *Per amoris processionem amatum esse in amante*, siquidem hæc verba in hoc sensu intelligenda sunt, ut annotavimus.

(2) Discrimen generationis Filii à processione Spiritus sancti quidam Patres investigabile dixerunt. Ita sanctus Augustinus (cont. Maxim. lib. iii, cap. 14), sanctus Athanasius (Epist. ad Serapion.), Nazianzenus (Orat. xxxvii), Damascenus (lib. i, cap. 10) et alii. Hoc tamen non obstitit quominus hujus discriminis rationes in-

quisiverint et eas ut probabiles proposuerint. Quidam enim dixerunt Spiritum sanctum non esse Filium, ne, cùm à duobus procedat, putaretur procedere ex patre et matre, ut inter homines; alii, quia processit ut datus, non ut natus; alii, ne si duo essent in Deo filii, cogitaretur in Deo infinita multitudo filiorum, ut inter homines; alii, ne Spiritus sanctus diceretur Patris æterni nepos. Has rationes et alias similes refert Petavius (De Trin. lib. vii, cap. 15).

ARTICULUS V. — UTRUM SINT PLURES PROCESSIONES IN DIVINIS QUAM DUE (1)

De his etiam infra, quæst. XXVIII, art. 4, et quæst. XXXVII, art. 1, quæst. XLI, art. 6, et De potent. quæst. X, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maximè videtur esse principium processionis, cum bonum dicatur esse diffusivum sui (2). Videtur igitur quòd secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fœcunditatis virtus in Deo quàm in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio Verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed *contra* est, quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes; scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

CONCLUSIO. — Cùm processiones in divinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali et divina sunt tantum duæ, intelligere et velle; duæ duntaxat processiones sunt in divinis, Verbi et amoris.

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt, nisi secundum actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ; scilicet *intelligere* et *velle*. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem; neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra. Nam *sentire* perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quod nulla alia processio possit esse in Deo nisi Verbi et amoris.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd potentia est principium agendi in aliud (3). Unde secundum potentiam accipitur actio *ad extra*. Et sic, secundum attributum potentia non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum, sicut dicit Boetius (Lib. de hebdomad.), pertinet ad essentiam, et non ad operationem; nisi fortè sicut objectum voluntatis (4). Unde cùm processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem, et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones, nisi Verbi et amoris, secundum quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra habitum est (quæst. xiv, art. 5, et quæst. xix, art. 5), Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult (5). Unde in eo non potest esse processio Verbi ex Verbo, neque amoris ex amore. Sed est in eo solum unum Verbum perfectum, et unus amor perfectus. Et in hoc ejus perfecta fœcunditas manifestatur.

(1) Fide certum est in divinis solum esse duas personas procedentes; hinc plures processiones quàm duas non concedendum est; alioquin sequeretur quòd in divinis non sit personarum trinitas, sed ut minimum quaternitas.

(2) Colligitur ex sancto Dionysio (lib. De divinis nominibus, cap. 4).

(3) Ac proinde potentia non est principium actionis manentis in agente.

(4) Bonum non est principium processionis ut actio, sed est principium productionis, ut objectum voluntatis, in quantum Deus amando bonitatem suam producit Spiritum sanctum, sicut et intelligendo veritatem suam producit Verbum.

(5) Verbum intellectus divini, utpotè infinitum, est conceptioni et scientiæ Patris quam exhaustit adequatum, ideo est unum et perfectum, et ita est de amore divino.

QUÆSTIO XXVIII.

DE RELATIONIBUS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de relationibus divinis. Et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. — 2° Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ. — 3° Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ad invicem. — 4° De numero harum relationum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DEO SINT ALIQUÆ RELATIONES REALES (1).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 1, et iterum dist. 55, art. 1, in corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 14, et De potent. quæst. II, art. 6, et quæst. VIII, art. 1, et Opusc. III, cap. 55.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius (Lib. de Trin. in med.) quod « cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam quæ prædicari possunt; ad aliquid verò omnino non potest prædicari. » Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eodem lib. (circa fin.) quod « similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem. » Sed hujusmodi relatio est rationis tantum; quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed *contra* est, quod pater non dicitur nisi à paternitate, et filius à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum; quod est hæresis Sabelliana (2).

CONCLUSIO. — Relationes in divinis, cum sint secundum processionem in identitate naturæ, reales quasdam in divinis esse relationes necessarium est.

Respondeo dicendum quod relationes quædam sunt in divinis realiter. Ad cujus evidentiam considerandum est quod solum in his quæ dicuntur *ad aliquid*, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem. Quod non est in aliis generibus (3), quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui in hærens (4); ea verò quæ dicuntur *ad aliquid*, significant secundum pro-

(1) Relationum in divinis realitas ad fidem pertinet. Hæc à symbolo sancti Athanasii veritas declaratur: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Item à papa Innocentio III sic definitur: *Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua: et secundum proprietates, id est relationes, personales discreta.* Item à concilio Toletano (XI, can. 1) sic: *In relationis personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque refertur.* Dicit quoque concilium

Florentinum: *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

(2) Quæ scilicet eundem esse Patrem Filium et Spiritum sanctum asserbat; ut notat Augustinus (lib. De hæres. hæres. 41).

(3) Hic agitur de decem generibus aut prædicamentis in quæ ens dividi solet.

(4) Nam quantitas hoc ipso quo est quantitas aliquid ponit in re, et similiter qualitas, multoque magis substantia; sed relatio, ut talis, non significat aliquam rem quæ vel per se sit, aut alteri insit; dumtaxat significat respectum ad aliud.

priam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum; utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent. Et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid*, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri. Et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus. Cum autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quòd ambo, scilicet procedens, et id à quo procedit, in eodem ordine conveniant; et sic oportet quòd habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est (quæst. præc. art. 2 et 4), necesse est quòd relationes, quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur *ad aliquid*; inquantum scilicet propria ratio ejus quod *ad aliquid* dicitur; non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quòd relatio non esset in Deo; sed quòd non prædicaretur per modum inhærentis (1), secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter *idem*; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in natura generis, vel speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis (2), non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quòd per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum creatura procedit à Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus natura est ejus habitudo ad creaturam. Non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 3 et 4, et quæst. xiv, art. 8). Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum natura est quòd dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem natura; unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum est, quòd relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas (3). Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter Verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus et ratio est quædam res; et

(1) Relationes de Deo non prædicantur per modum inhærentis, sive ut aliquid existens in Deo, sed prædicantur per modum ad aliud se habentis.

(2) Relatio quæ est in divinis personis, ait D. Thomas, habet quidem similitudinem cum relatione identitatis, si unitas essentiæ conside-

retur. Sed si consideretur origo unius ab altero in eadem natura, ex hoc relationes prædictas oportet esse reales (De pot. quæst. viii, art. 1 ad 4).

(3) Relationes istas adinvenit per ratiocinationem res intellectas inter se comparando.

comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS II. — UTRUM RELATIO IN DEO SIT IDEM QUOD SUA ESSENTIA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 35, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 14, et De potent. quæst. VIII, art. 2, et quodl. VI, art. 4, et Opusc. IX, quæst. VI, et Joan. XVI, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. v, cap. 5) quod « non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. » Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium; sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 1): « Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo (2), sicut homo dominus, et homo servus. » Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicationis (cap. Ad aliquid). Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni divini esse; quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4, et quæst. IV, art. 2). Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed *contra*. Omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latræ exhibenda. Contra quod in præfatione (3) cantatur: *Et in personis proprietates, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.*

CONCLUSIO. — Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiæ secundum rem; non differt autem nisi secundum rationem; quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio (4) revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ; qualitas verò dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est (5), sed secundum

(1) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione convincas hæresim Gilberti cognomento Porretani dicentis: Relationes in divinis esse tantum assistentes, sive extrinsecas. Unde secundum ejus dictum relationes realiter in Deo existentes non erant idem secundum rem, quod ipsa essentia.

(2) Hoc est, habet aliquid esse præter ipsam relationem, vel præter esse relativum.

(3) Nempe de Trinitate inter novem præfationes à Pelagio papa II recensitas, *quas longa retro vetustas* (inquit) *in Ecclesia romana ob-*

servavit; dist. I De consecrat. in Decretis, cap. *Invenimus.*

(4) Sub Eugenio III, personaliter præsidente, ut testatur Gauffredus abbas qui cum sancto Bernardo acerrimè contra Gilbertum ipsum disceptante adfuit.

(5) Aliorum generum propriæ rationes significant rem in ordine ad subjectum; relationis autem non in ordine ad subjectum, sed ad terminum.

comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsicè affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid in Deo est, est ejus essentia. Sic igitur ex ea parte quæ relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ divinæ, idem omnino ei existens. In hoc verò quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum (1). Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem; prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiæ, sed unum et idem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo, secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur; sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum; ita et in Deo: sed tamen aliter et aliter. Nam id quod invenitur in creatura præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed una et eadem, quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra (quæst. xiii, art. 2) cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiæ quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur, quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem; sed solum consideratâ nominum ratione (2).

Ad *tertium* dicendum, quod si in perfectione divina nihil plus continetur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum; utpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relativum vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum (3), quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est (quæst. iv, art. 2).

(1) Non ad oppositum essentiæ, quod nullum esse potest, sed ad oppositum relationis.

(2) Sive aliud secundum solam considerationem quæ nomina inter se distinguunt; quia

nomen relationis dicit aliquid secundum se quod essentiæ nomine non continetur.

(3) Quantum ad modum ipsum significandi ex propria nominis ratione.

ARTICULUS III. — UTRUM RELATIONES QUÆ SUNT IN DEO, REALITER AB INVICEM DISTINGUANTUR (1).

De his etiam infra, quæst. xxx, art. 1, et De potent. quæst. II, art. 5 et 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem (2). Sed omnis relatio in Deo existens, est idem secundùm rem cum divina essentia. Ergo relationes secundùm rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundùm nominis rationem distinguuntur ab essentia divina, ita et bonitas et potentia. Sed propter hujusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentia divina. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis nisi secundùm originem (3). Sed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de Trinit. versùs finem) quòd « substantia in divinis continet unitatem; relatio multiplicat trinitatem. » Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis Trinitas realis, sed rationis tantùm; quod est Sabelliani erroris (4).

CONCLUSIO. — Distinguuntur reales relationes in Deo realiter, non quidem secundùm absolutum, sed respectivum.

Respondeo dicendum quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur, oportet quòd attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius; sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quòd attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.), oportet quòd realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem (5). Unde oportet quòd in Deo sit realis distinctio; non quidem secundùm rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas; sed secundùm rem relativam (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundùm Philosophum (Physic. lib. III, text. 21), argumentum illud, quòd *quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem*, tenet in his quæ sunt idem re et ratione; sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quòd licet actio sit idem motui, similiter et passio, non tamen sequitur quòd actio et passio sint idem; quia in actione importatur respectus, ut à quo est motus in mobili; in passione verò, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundùm rem cum essentia divina, et similiter filiatio; tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem convincas tanquam in radice hæresim sabellianam dicentem, quòd in divinis Trinitas est rationis, non realis; quæ damnata fuit à concilio primo Nicæno et à concilio Romano sub sancto Sylvestro papa.

(2) Ex vulgari axioma philosophico quod ex lib. VII Topicorum, cap. 4 colligi potest.

(3) Vel secundùm unius ab alio processionem, quia non potest idem esse procedens, et id à quo procedit, nec procedere quidquam à seipso.

(4) Nominibus dumtaxat vel secundùm habitu-

dinem quamdam personas distinguentis, ut superius notatum est.

(5) Hinc notandum E. Thomam non asserere quòd omnes relationes divinae realiter distinguantur, sed solum illæ inter quas realis oppositio invenitur; nam paternitas et spiratio non realiter distinguuntur, uti nec filiatio et spiratio.

(6) Hujus articuli doctrina ad fidem pertinet. Fides enim docet esse veram et realem Trinitatem; *sola autem relatio*, ut in conc. Florent. sess. XVIII dicitur, *apud omnes tam græcos quam latinos doctores divina processione personas multiplicat.*

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem (1). Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis relationes, propriè loquendo, non orientur vel procedant ab invicem; tamen accipiuntur per oppositum, secundum processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEO SINT TANTUM QUATUOR RELATIONES REALES; SCILICET PATERNITAS, FILIATIO, SPIRATIO, ET PROCESSIO (2).

De his etiam infra, quæst. xxx, art. 1 in corp. et art. 2 tum in corp. tum ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sint tantum quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, ideæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est (quæst. xv, art. 1). Non autem distinguuntur ab invicem nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est (quæst. xv, art. 2). Ergo in Deo sunt multò plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas et similitudo et identitas sunt relationes quædam; et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quàm quæ dictæ sunt.

5. Sed *contra* videtur quòd sint pauciores. Quia secundum Philosophum (Physic. lib. iii, text. 21 ut sup.): « Eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Unde videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

CONCLUSIO. — In Deo quatuor tantum reales relationes sunt: paternitas, filiatio, spiratio, et processio; quæ solæ realiter in Deo sunt, et intrinsecè.

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum (Met. lib. v, text. 20), relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et hujusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. 1, cap. 4), relinquitur quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata: non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum à Deo; quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 7). Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones (3), secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Hujusmodi autem processionem sunt duæ tantum, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 5) quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio Verbi; alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem quæ

(1) Illud causa est quòd sicut non realiter ab essentia distinguuntur, ita nec inter se realiter distinguuntur.

(2) Hujus articuli doctrina est certa et apud theologos communiter recepta. Hinc in radice evellitur error eorum qui tres personas in di-

vinis negant. Si enim paternitas ibi est, ergo Pater; si filiatio, ergo Filius; si processio, ergo Spiritus sanctus. Si spiratio, ergo Pater et Filius unia illà spiratione spirant Spiritum sanctum

(3) Id est secundum actiones immanentes.

competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4); unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii nujus processio, *spiratio*; relatio autem procedentis, *processio*; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in his in quibus differunt intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum; quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales; sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur Verbum.

Ad *secundum* dicendum, quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere (2); et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad *tertium* dicendum, quòd respectus ideales (3) sunt intellecti à Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad *quartum* dicendum, quòd æqualitas et similitudo (4) in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum; ut infra patebit (quæst. xlii, art. 3 ad 4).

Ad *quintum* dicendum (5), quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et è converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio patris ad filium, et è converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO XXIX.

DE PERSONIS DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Præmissis autem his quæ de processioibus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis. — Et primò secundum considerationem absolutam; et deinde secundum comparativam. Oportet autem absolutè de personis, primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis. — Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: 1º Quidem significatio hujus nominis, persona. 2º Verò, numerus personarum. 3º Ea quæ conse-

(1) Dicuntur autem *spiratio* et *processio* ad origines, non ad relationes pertinere (ut hic additur) quoad modum significandi, quia nomen spirationis actionem vel passionem significat, indeque spiratio activa vel passiva denominatur; ut et nomen processiois emanationem dicit. Sed quoad rem significatam et quoad usum vocis ambo nomina illa relationes notant.

(2) Quia nempe directo actu intelligit lapidem per propriam speciem ejus impressam sibi et ab ipso immissam; sed se intelligere lapidem intelligit actu reflexo tantum quasi per quam-

dam resultantiam primi actus quo lapidem intelligebat ut objectum proprium ac directum.

(3) Relatio ideæ ad res non est in Deo realis, sed rationis; ac proinde nihil aliud est quam respectus à Deo intellectus.

(4) Relatio identitatis unum tantum habet extremum; relatio autem similitudinis et æqualitatis habet in utroque extremo unum idemque fundamentum, scilicet divinam essentiam quæ in omnibus personis est omnino eadem.

(5) Argumenti ad oppositum negandum est consequens.

quantur numerum personarum, vel ei opponuntur; ut diversitas et similitudo et hujusmodi. 4° Verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum. — Circa primum quæruntur quatuor : 1° De definitione personæ. — 2° De comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. — 3° Utrùm nomen personæ competat in divinis. — 4° Quid ibi significet.

ARTICULUS I. — DE DEFINITIONE PERSONÆ.

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 in corp. ut et Sent. I, dist. 23, art. 1, et De potent. quæst. IX, art. 1, et De unione Verbi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incompetens sit definitio personæ, quam Boetius assignat in libro (De duabus naturis); quæ talis est : *Persona est rationalis naturæ individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, *substantia* prout ponitur in definitione personæ aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda (1). Si pro substantia prima, superflue additur individua; quia substantia prima est substantia individua. Si verò stat pro substantia secunda, falso additur; et est oppositio in adjecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo definitio est malè assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret : « Homo est species animalis; quia *homo* est nomen rei, et *species* est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis naturæ), inconvenienter *individuum*, quod est nomen intentionis (2), in ejus definitione ponitur.

4. Præterea, natura est « principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens; » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 3). Sed persona est in rebus immobilibus; sicut in Deo et in angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est *rationalis naturæ individua substantia*. Non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur. !

Sed *contra* est auctoritas prædicta Boetii.

CONCLUSIO. — Persona est rationalis naturæ individua substantia.

Respondeo dicendum quòd licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. — Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt. Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis

(1) Substantia prima ea est quæ primum et maximè dicitur. Aristoteles vocat individua primas substantias, quia individua sunt maximè substantiæ; omnis enim substantia duo dicit : scilicet subsistere in se et substare accidentibus, utrumque principalius individuis convenit. Genera verò et species solum substantias secundas vocat, quòd non subsistant nisi in individuis, cum quibus identificantur, ut species humana in Socrate vel Platone.

(2) Juxta logicos terminus intentionis dividitur in terminum primæ intentionis et secundæ intentionis. Terminus primæ intentionis est qui significat rem secundum statum quem habet à parte rei, ut *homo* et *leo*; terminus secundæ intentionis est qui significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *individuum*, *genus* et *species*, et ita in hoc loco dicitur.

naturæ; et hoc nomen est *personæ*. Et ideo in prædicta definitione personæ ponitur *substantia individua*; inquantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ*, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest. Et sic Philosophus (in lib. de Prædic. cap. de *Substantia*) definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum quosdam substantia in definitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis (2). Neque tamen superflue additur, *individua*; quia nomine *hypostasis* vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis; neque etiam quòd manus, cum sit pars. Sed per hoc quòd additur *individua*, excluditur à persona ratio assumptibilis (3). Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori (4); scilicet à Verbo Dei. Sed melius dicendum est quòd substantia accipitur communiter prout dividitur per primam et secundam; et per hoc quòd additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantia prima (5).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret: Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quòd accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen *individuum* ponitur in definitione personæ, ad designandum modum subsistendi quì competit substantiis particularibus.

Ad *quartum* dicendum, quòd secundum Philosophum (Met. lib. v, text. 5) nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura (Physic. lib. ii, text. 3). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius ibidem dicit quòd « natura est unumquodque informans specifica differentia. » Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur à propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quòd in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur

(1) Ex his intelligi potest ad rationem personæ quinque requiri: 1^o quòd sit in genere substantiæ; 2^o quòd sit natura intellectualis; 3^o quòd sit ens completum; 4^o quòd sit incommunicabilis; 5^o quòd subsistat per se separatim ab aliis, hoc est in nullo alio supposito à quo sustentetur.

(2) Juxta usum nominis pro persona receptum.

(3) Id est ejus quod ab alio assumi potest.

(4) Ita assumpta est in personam divinam ut per se non existat. Insuper non est incommunicabilis, cum communicetur supposito divino,

possitque etiam aliis suppositis communicari, siquidem non est impossibile quòd duæ vel tres personæ divinæ unam naturam humanam assument, ut docet B. Thomas (III. part. quæst. III, art. 6).

(5) Ut *substantia* nempe quasi loco generis in hac definitione accipiat; *individua* verò quasi loco differentiæ significationem genericam determinantis; non obstante quòd videatur esse nomen intentionis tantum, et non propriè nomen rei; ut in adjunctis explicatur.

Boetius dicit (Lib. de Trinitat.): « Forma simplex subjectum esse non potest. » Sed quòd per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ et *ὑπόστασιν*, sive subsistentiam formæ; quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III. — UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT PONENDUM IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 25, art. 2, et De potent. quæst. IX, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius (De div. nom. in princip.): « Universaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de super-substantiali et occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. » Sed nomen *personæ* non exprimitur nobis in sacra Scriptura Novi vel Veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit (Lib. de duab. nat.): « Nomen personæ videtur tractum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus. Græci verò has personas *πρόσωπα* vocant, ab eo quòd ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. » Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium (ibid.), significet id quod subjicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit (in epist. à Damas.) quòd in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen, *persona*, non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita (art. 1) non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 12), et sic Deus non potest dici rationalis naturæ; tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia; Deus autem immaterialis est. Neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo *personæ* Deo attribui non debet.

Sed *contra* est, quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti* (2).

CONCLUSIO. — Cùm quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, *personæ* nomen in Deo dicitur, et excellentiori modo quàm in creaturis.

Respondeo dicendum quòd *persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eò quòd ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est (quæst. XIII, art. 2) cum de divinis nominibus ageretur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione confutes hæresim deistarum, quatenus videntur haurisse nomen personæ in divinis; sabellianorum quorum errorem jam antè connotavimus;

Laurentii Vallæ qui in Deo personam nihil aliud esse quàm qualitatem somniavit

(2) Doctrina hujus articuli ad fidem pertinet, ut patet ex illo textu et ex variis fidei symbolis in Ecclesia receptis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt nomen *personæ* in Scriptura Veteris vel Novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quòd nomen significat, multipliciter in sacra Scriptura invenitur assertum de Deo (1), scilicet quòd est maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solùm illa secundùm vocem, quæ sacra Scriptura de Deo tradit; sequeretur quòd nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa in qua primò tradita est scriptura Veteris vel Novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia, coegit necessitas disputandi cum hæreticis (2). Nec hæc novitas vitanda est, cùm non sit profana; utpotè à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus *profanas vocum novitates vitare* (I. ad Tim. ult.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantum ad id à quo impositum est nomen; tamen quantum ad id ad quòd significandum imponitur, maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis et tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi (3), impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personæ* in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quòd quidam definiunt personam, dicentes quòd « persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *persona*, ut dictum est (art. huj. quæst.). Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem; et secundùm hoc maximè competit Deo nomen *personæ*.

Ad *tertium* dicendum, quòd nomen *hypostasis* non competit Deo quantum ad id à quo est impositum nomen; cùm non substet accidentibus. Competit autem quantum ad id ad quòd significandum esse impositum. Est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem (in epist. sup. cit. ad Damas.) dicit sub hoc nomine venenum latere; quia antequam significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases (4); propter hoc quòd nomen *substantiæ*, cui respondet in græco nomen ὑπόστασις, communiter accipitur apud nos pro essentia.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus potest dici rationalis naturæ, secundùm quòd ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc quòd individuationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat incommunicabilitatem. Substantia verò convenit Deo secundùm quòd significat existere per se. Quidam tamen dicunt quòd definitio superius (art. 1 huj. quæst. arg. 1), à Boetio data, non est definitio *personæ*, secundùm quòd personas in Deo dicimus. Propter quòd Richard. de Sancto Victore (De Trin. lib. iv, cap. 18 et 23), corrigere volens hanc definitionem, dixit quòd *persona*, secundùm quòd de Deo dicitur, est *divinæ naturæ incommunicabilis existentia*.

(1) In sacris enim litteris exprimitur unitas essentiæ, ac etiã Trinitas eorum qui sunt illa essentia, ut (I. Joan. v) : *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus : et hi tres unum sunt.*

(2) Sicut contra hæresim arianam nomen

consubstantialis, et contra sacramentariam nomen *transsubstantiationis*.

(3) Ut reges et magnates dignitate excellentes.

(4) Donec protestati sunt Græci se hypostasim pro persona non pro essentia sumere; apud Nazianzenum orat. 21 qui Basilium inde laudat.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, SIGNIFICET RELATIONEM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 25, art. 5, ut et dist. 26, quæst. I, art. 1, et De potent. quæst. IX, art. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. VII, cap. 6): « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, etc. »

2. Præterea, *quid* quærit de essentia. Sed sicut dicit Augustinus in eodem loco (cap. 4) cum dicitur, *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus*: et quæritur, *Quid tres?* respondetur, *Tres personæ*. Ergo hoc nomen, *persona*, significat *essentiam*.

3. Præterea, secundum Philosophum (Metaph. lib. IV, text. 28), id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est, « rationalis naturæ individua substantia, » ut dictum est (art. 1). Ergo hoc nomen, *persona*, significat *substantiam*.

4. Præterea, *persona* in hominibus et angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo et hominibus et angelis.

Sed *contra* est, quod dicit Boetius (Lib. de Trin.) quòd « omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. » Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

CONCLUSIO. — Persona divina relationem originis significat per modum substantiæ seu hypostasis in divina natura.

Respondeo dicendum quòd circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis, difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est quòd hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens* (2). Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis; et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus tres personas, vel, alia est persona Patris, alia Filii. In singulari verò potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia sic hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quòd significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio. — Et ideo alii dixerunt (3) quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quòd significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quia *persona* dicitur, quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur, *per se*, implicat relationem obliquè. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quòd significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt. — Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quòd aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis; quod tamen

(1) Ex hoc articulo habes quomodò ex ratione diversarum Patrum sententias de significatione hujus nominis personæ in sano sensu intelligas.

(2) Ita visum est Hugoni de S. Victore in Editionibus theologicis (tract. I Summæ sententiarum, cap. 9).

(3) Ita Sententiarum Magister (dist. 26)

non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter, aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi (1); et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat « substantiam individuum rationalis naturæ, » ut dictum est (art. 1). Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur in quacumque natura significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes, et hæc ossa, et hæc animam; quæ sunt principia individuantis hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra (quæst. xxvii, art. 2 et 3). Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia. Unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quàm natura divina (2). Et secundum hoc, verum est quòd hoc nomen, *persona*, significat relationem *in recto*, et essentiam *in obliquo*; non tamen relationem inquantum est relatio (3), sed inquantum significatur per modum hypostasis (4). — Similiter etiam significat essentiam *in recto*, et relationem *in obliquo*; inquantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata, cadit in relatione personæ, *in obliquo*. Et secundum hoc etiam dici potest quòd hæc significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis; ut scilicet hoc quòd stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione sua.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum; quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quòd significat essentiam; prout in Deo essentia est idem cum hypostasi: quia in Deo non differt *quod est et quo est*.

Ad *secundum* dicendum, quòd *quid*, quandoque quærit de natura quam significat definitio; ut cum quæritur, *Quid est homo?* et respondetur: *animal rationale mortale*. Quandoque verò quærit suppositum; ut cum quæritur, *Quid natat in mari?* et respondetur, *Piscis*. Et sic quærentibus, *Quid tres?* responsum est, *Tres personæ* (5).

Ad *tertium* dicendum, quòd in intellectu substantiæ individuæ, id est,

(1) Aliud est quærere de significatione hujus nominis, *personæ*, in communi, et aliud quærere de ejusdem significatione in particulari.

(2) Vel quod in idem ferè redit, significat essentiam non absolutè, sed quatenus habet conjunctam relationem seu proprietatem individualem; quam tamen distinctè significat.

(3) Relatio sic intellecta est nudus respectus

aut simplex ad aliud relatio, ac proinde personam non constituit.

(4) Hinc in divinis persona est suppositum divinæ naturæ, et suppositum divinæ naturæ per relationem et non per aliquid absolutum constituitur.

(5) Rectè respondetur quia tunc non essentia, sed suppositum quaritur. Sic Zachariæ (vers. 9): *Quid sunt isti*, etc. Deinde (vers. 10): *Isti sunt quos misit Dominus*, etc.

distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim sit alia propria definitio equi et asini, tamen univocantur in nomine animalis; quia communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quòd, licèt in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanæ; nomen personæ æquivocè dicatur. Licèt nec etiam dicatur univocè; cùm nihil univocè de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est (quæst. XIII, art. 5).

QUÆSTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS,* IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de pluralitate personarum. Et circa hoc quærantur quatuor: 1° Utrùm sint plures personæ in divinis. — 2° Quot sint. — 3° Quid significant termini numerales in divinis. — 4° De communitate hujus nominis, persona.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT PONERE PLURES PERSONAS IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 2, art. 4 et 5, et Cont. gent. lib. IV, cap. 5 et 25, et De potent. quæst. IX, art. 5, et quæd. VII, quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere plures personas in divinis. Persona enim est « rationalis naturæ individua substantia. » Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quòd sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis. Multò igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est (quæst. XXVII, art. 3). Ergo non potest dici quòd in Deo sint plures personæ.

3. Præterea, Boetius dicit de Deo loquens (De Trin. lib. I), quòd « hoc verè unum est, in quo nullus est numerus. » Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius (in suo symbolo fidei): « Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. » Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

CONCLUSIO. — Cùm in divinis sint plures res subsistentes in divina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

• Respondeo dicendum quòd plures esse personas in divinis, sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra (quæst. præc. art. 4) quòd hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina. Supra autem habitum est (quæst. XXVII, art. 1, etc.) quòd sunt plures relationes reales in divinis. Unde sequitur quòd sint plures res subsistentes in divina natura; et hoc est esse plures personas in divinis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *substantia* non ponitur in definitione

(1) De fide est in Deo plures esse personas contra hæreses Nocti, Sabellii, Serveti et omnium aliorum qui illud dogma catholicum impugnarunt.

(2) Rationes quæ in medium adduci possunt, quæcumque sint, nunquam personarum pluralitatem efficaciter concludunt; siquidem hæc pluralitas omnino rationem humanam exsuperet, ut ipse docet B. Thomas (quæst. XXXI, art. 4).

personæ secundum quòd significat essentiam, sed secundum quòd significat suppositum : quod patet ex hoc quod additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis*. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiae propter nominis æquivocationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem; unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licèt realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 3). Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quòd à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum. Quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum; et sic compositionem in ipso de quo dicuntur (1), non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad *quartum* dicendum, quòd numerus est duplex; scilicet numerus simplex vel absolutus, ut duo et tria et quatuor; et numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus absolutè sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem (2), et sic non est nisi in acceptione intellectûs nostri. Non enim numerus absolutus à rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo duorum, et duo trium. Sed sic non est in Deo; quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas, ut infra patebit (quæst. xlii, art. 1 et 4.)

ARTICULUS II. — UTRUM IN DEO SINT PLURES PERSONÆ QUAM TRES (3).

De his etiam infra, quæst. xxxi, art. 1, et quæst. xli, art. 6, ut et Sent. I, dist. 40, art. 5, et Cont. gent. lib. iv, cap. 45, et cap. 26, et De potent. quæst. ix, art. 9, et Opusc. II, cap. 56 et cap. 60.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sint plures personæ quàm tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est (art. præc.). Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 4), scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura à voluntate in Deo quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectûs, ut Verbum; et alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius. Et sic iterum sequitur quòd non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet opera-

(1) Hæc pluralitas compositionem non importat, nam conjungitur cum convenientia in identitate essentiae, ratione cujus una persona habet quidquid est in altera perfectionis.

(2) Quia totum et pars non est in Deo, neque in rebus quæ de Deo numerantur, sed in nostro tantum intellectu.

(3) De fide est in divinis tantum esse tres personas: Patrem, Filium et Spiritum sanctum, quod ex symbolis apostolico, Nicæno, Constantinopolitano, B. Athanasii patet, et quod apud omnes fideles in toto orbe dispersos ut indubitatum tenetur.

tiones intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinita bonitate Patris est quod infinitè seipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam; et illa aliam; et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium (in Symbolo): « Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. » Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. v, 7): *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum, et Spiritus sanctus.* Quærentibus autem *quid tres?* respondetur, *Tres personæ;* ut Augustinus dicit (De Trin. lib. vii, cap. 4). Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

CONCLUSIO.—Tres tantum in divinis personæ sunt, Pater, Filius et Spiritus sanctus. Respondeo dicendum quòd secundum præmissa (art. præc. et qu. xxix, art. 4) necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim (art. præc.) quòd plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere; si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. — Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quòd ambæ unipersonæ convenient. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quòd processio intellectus, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio; et persona generans et genita procederent à spirante: quod est contra præmissa (quæst. xxvii, art. 3 et 4). Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris et personæ Filii; utpote nullam habens oppositionem relativam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem. Et per consequens oportet quòd processio (1) conveniat alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est (loc. cit.). Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis; scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à persona Patris et Filii, sed convenit utrique. Et sic, licèt sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ: neque relatio personalis, id est constituens personam. Sed hæc tres relationes, paternitas, filiatio, et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam paternitas est persona Patris; filiatio persona Filii; processio personæ Spiritus sancti procedentis.

(1) Hæc processio activa sese ad Patrem et Filium refert, passiva verò ad Spiritum sanctum.

Ad *secundum* dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectus, ut Verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est (quæst. xxvii, art. 3) quòd processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, inquantum hujusmodi non procedit ut similitudo illius à quo procedit; licet in divinis amor sit coessentialis, inquantum est divinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis (1). Unde in angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine; quia in eis non est imaginari, sentire, et hujusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 1 et 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris. Oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto quasi habita ab alio; Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis quæ in divinis esse possunt.

Ad *quintum* dicendum, quòd numerus determinatus, si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus, per unum mensuratur. Si verò accipiatur numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit (quæst. xlii, art. 1 et 4). Idem autem non mensuratur per idem.

ARTICULUS III. — UTRUM TERMINI NUMERALES PONANT ALIQUID IN DIVINIS (2). De his etiam Sent. i, dist. 24, quæst. 1, art. 5, et De potent. quæst. ix, art. 7, et quodl. x, quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multò magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas, sequitur quòd sit circulatio in ratione confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. iv): « Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, » quod est professio pluralitatis. Et Ambrosius dicit (Lib. de fide, lib. i, cap. 2): « Cum unum

(1) Illud verum est de eo quod est excellentius excellentià per modum compositionis existente, non autem de eo quod est excellentius per modum simplicitatis.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas concilium Toletanum XI in pro-

nunciatione fidei catholice rectè dixisse: *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis verò substantia, quid numeratum sit, non comprehenditur. Ergo hoc solo numerum insinuant, quod ad invicem sunt et in hoc numero cernit, quod in se sunt.*

Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum, non quantitatem in Deo ponit. » Ex quibus videtur quòd hujusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

CONCLUSIO. — Termini numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, solà negatione superadditâ.

Respondeo dicendum quòd Magister (Sent. 1, dist. 24) ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed remouent tantum. Alii verò dicunt contrarium. — Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una *materialis*, quæ fit secundum divisionem continui; et hanc consequitur numerus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio *formalis*, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus (1), secundum quòd ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. — Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quòd quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remouent tantum. Alii verò eandem multitudinem considerantes, dixerunt quòd, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis, quia in Deo nulla est qualitas; ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. — Nos autem dicimus quòd termini numerales secundum quòd veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur à multitudine secundum quòd est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est (quæst. xi, art. 1) cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens (2), nisi negationem divisionis tantum. Unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat eas illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens, additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est (loc. cit.), et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent. (loc. cit.); ut cum dicimus, essentia est una, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus, persona est una, significat personam indivisam; cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ

(1) Numerus transcendentalis non est aliquid distinctum ab ipsis entibus, sed sunt ipsa entia conjunctim sumpta. Unitas transcendentalis est ipsum ens indivisum; unde ubi sunt multa entia, est multitudo transcendentalis. Unitas verò quantitativa est aliquid resultans in quantitate ex unione partium ipsius; ita ut ubi quantitatis partes invicem uniantur, faciant unum; si autem

dividuntur, fiunt plures unitates seu numerus. Hæc multitudo vocari solet quantitas discreta. Numerus transcendentalis non ad quantitatem pertinet, sed ad res spirituales; utpotè cum dicitur angelos esse in magno numero, personas Trinitatis tres esse.

(2) Numerus ille non est aliquid ab ipsis entibus distinctum.

personæ (1) et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quòd ex unitatibus constat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unum cùm sit de transcendentibus (2) est communius quàm substantia, et quàm relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantia, et pro relatione; secundum quòd competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propria, negatio quedam divisionis, ut dictum est (in corp. art. 1.).

Ad *secundum* dicendum, quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transmittitur in divinam prædicationem; sed tantum multitudinem transcens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem, quàm unum vel multitudo. Multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, cùm de divina unitate ageretur (quæst. xi, art. 2.).

Sciendum tamen est quòd auctoritates in oppositum inductæ (3) non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quòd his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS IV. — UTRUM HOC NOMEN, PERSONA, POSSIT ESSE COMMUNE TRIBUS PERSONIS (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 25, art. 5, et De potent. quæst. viii, art. 5 ad 11, et quæst. ix, art. 4 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis; ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra posita (quæst. xxix, art. 3 ad 4). Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species; ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 5). Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed *contra* est, quòd dicit Augustinus (De Trin. lib. vii, cap. 4) quòd « cùm

(1) Hinc juxta D. Thomæ sententiam cùm in divinis terminis numerales usurpentur, non tantum remonent aut excludunt quidpiam à simplicitate divina, sed reverà aliquid ponunt. Significant enim illa de quibus dicuntur, v. g. personas, et super hoc nihil addunt nisi circa unamquamque earum negationem divisionis.

(2) Transcendens dicitur quod imbitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Transcendentia sunt ens et illius proprietates, scilicet

unum, verum, bonum, res et aliquid; nulla enim differentia invenitur in rebus quæ non sit ens, vera, bona, una, res et aliquid.

(3) Ex Hilario et Ambrosio arg. *sed contra*, quod proinde non tanquam certam probationem proponit.

(4) Hinc habes quomodo per rationem rejiciat hæresim sabellianorum Trinitatem in officiorum nominibus, non in personis ponentium et omnium aliorum qui personam et essentiam confundere affectant.

quæreretur, quid tres? responsum est, tres personæ; quia commune est eis id quod est persona. »

CONCLUSIO. — Personæ nomen commune est tribus personis non secundum rem, sed secundum rationem; non quidem sicut genus, vel species, sed ut individuum vagum.

Respondeo dicendum quòd ipse mòdus loquendi ostendit, hoc nomen persona tribus esse commune, cum dicimus *tres personas*; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse communem tribus. Manifestum est autem quòd non est communitas rei (1), sicut una essentia communis est tribus, quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una. — Qualis autem sit communitas, investigantes diversimodè locuti sunt. Quidam enim dixerunt quòd est communitas negationis, propter hoc quòd in definitione personæ ponitur *incommunicabile* (2). Quidam autem dixerunt quòd est communitas intentionis (3), eo quòd in definitione personæ ponitur *individuum* (4), sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis, neque intentionis (5), sed nomen rei. — Et ideo dicendum est quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis; non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum (6). Nomina enim generum et specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens; sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quòd aliquis homo significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt persona sit incommunicabilis,

(1) Communitas rei existit quando aliquid unum et idem numero convenit pluribus. Ita in divinis communis est essentia quæ tribus personis convenit.

(2) Illa opinio fundatur super definitionem Richardi à sancto Victore, ut videre est (quæst. xxx, art. 5).

(3) Nomen primæ intentionis est illud quod significat rem secundum statum quem habet à parte rei, ut *homo* et *leo*; nomen verò secundæ intentionis est illud quod significat rem secundum aliquem statum quem recipit ab intellectu, ut *predicatum*, *genus*, *species*, etc. Illic agitur de communitate secundæ intentionis.

(4) Hæc opinio super definitionem Boetii fundatur.

(5) Non est nomen secundæ intentionis, quia nomen est primæ intentionis, et non est nomen negationis quia significat substantiam individuum et non negationem.

(6) Ita dictum, quòd etiamsi rem singularem significet, non tamen certam, determinatam, definitam (putà Joannem, sive Petrum), sed qualemcumque indefinitè sumptam, ut cum dicitur, *quidam homo*, *aliquis homo*, etc. Et sic *persona* significat aliquid singulare, sed non præcisè Patrem, non præcisè Filium, non præcisè Spiritum sanctum; quin potius tres illos indistinctè; quamvis prout à se invicem singulatim distinctos.

tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt ista sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd in divinis sit universale, vel particulare; vel genus, vel species: tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis, vel speciei; tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem et species et quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QUÆSTIO XXXI.

DE HIS QUÆ AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis. Et circa hoc quærentur quatuor: 1° De ipso nomine Trinitatis. — 2° Utrùm possit dici, Filius est alius à Patre. — 3° Utrùm dictio exclusiva, quæ videtur arietatem excludere, possit adjungi nomini essentiali in divinis. — 4° Utrùm possit adjungi termino personali.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT TRINITAS IN DIVINIS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 24, pars 2, art. 2, et Sent. II, dist. 1, quæst. I, art. 4, et Opusc. III, cap. 50, 50; 51 et 52.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, Trinitas, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine *Trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *Trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, Trinitas, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas; cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec Trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur Trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ. Et sic in Deo erunt tres essentielles unitates; quod est hæreticum (2).

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina; quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine Trinitatis non est utendum in divinis.

Sed *contra* est, quod Athanasius dicit (in Symbolo) quòd unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit (3).

CONCLUSIO. — In divinis Trinitatis nomen utendum est ad significandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè significat.

Respondeo dicendum quòd nomen *Trinitatis* in divinis significat deter-

(1) Hæc quæritur an sit utendum nomine Trinitatis quandò de divinis loquimur.

(2) Ad hæresim scilicet arianam pertinens quæ naturas in Deo multiplicat, et sicut tres personas, ita tres essentias ponit.

(3) Illius vocabuli usus etiam reperitur in liturgia sancti Jacobi, in epistola I decretali Alexandri papæ, in epistolis Hormisdæ et Felicis pontificum romanorum, in conciliis Chalced. Tolet. Carthag. et Lateran. ut nihil de sanctis Patribus dicamus.

minatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, Trinitas, determinatè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Trinitas* (1), secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quòd dicitur Trinitas quasi *trium unitas*. Sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quòd secundum nomen ad aliud non refertur:

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt; quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad *tertium* dicendum, quòd Trinitas absolutè dicitur. Significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis (2). Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in *Arithmetica* (lib. I, cap. 23). Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad *quartum* dicendum, quòd in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cum dicimus (3), Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd Trinitas sit trina; quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quòd tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II. — UTRUM FILIUS SIT ALIUS A PATRE (4).

De his etiam *Sent.* I, dist. 9, quæst. I, art. 4, ut et dist. 24, quæst. II, art. etiam 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus. Quod est contra Augustinum (*De Trin.* lib. VII, cap. ult.) ubi dicit quòd cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

(1) Sic Magister *Sent.* (lib. I, dist. 24) velut ex Isidoro refert; sed Isidorus tantum habet lib. VII, cap. 4 *Etymologiarum* seu *Originum*, quòd sit *Triunitas triunitas*.

(2) Triplex majus est quam simplex aut duplex et minus quam quadruplex, non solum quantum ad numerum, ut unum, duo et tria; sed etiam quantum ad esse rei. Unde triplicitas invenitur tantum in illis rebus ubi tria unum excedunt in magnitudine.

(3) Illud axioma: in omnibus quæ dicuntur de Deo concretum prædicatur de abstracto, solummodo verum est in nominibus quæ substantiam aut relationem significant. Sed Trinitas in divinis neque substantiam, neque relationem significat, numerum personarum tantum designat, ut dictum est in responsis ad 1.

(4) Questionis sensus est utrum eum de divinis personis loquimur, possimus dicere quòd Filius est alius à Patre.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium (De fide, lib. 1, cap. 2), ubi ait: « Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, ab alio alienum dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. vii, ad fin.) quòd in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius à Patre, videtur sequi quòd Filius sit aliud à Patre.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Fulgentius lib. De fide ad Petrum, cap. 1): « Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

CONCLUSIO. — Cùm nomen *alius*, masculinè acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius alius à Patre convenienter dicitur.

Respondeo dicendum quòd quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus (1) dicit, ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. 1, cap. 3), « nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes; scilicet errorem Arii qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ad vitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiæ*, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine *distinctionis*, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica (2) *diversitas* vel *differentia* personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius (De fide, lib. 1, cap. 2), quòd in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas. Et secundum Hilarium, ut dictum est (loc. cit.), in divinis nihil est separabile. — Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit (De Trin. lib. vii ad fin.): « Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. » Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius in eodem libro dicit quòd à Deo excluditur singularitas, atque unicus intelligentia (3). Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis; neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit (loc. cit.): « Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indiffe-

(1) Velut ex Hieronymo hæc quoque refert Magister Sententiarum (lib. iv, dist. 45 ad fin.), sed apud Hieronymum nullibi sic expressè occurrunt; collecta videntur tum ex ejus epistola 57 quæ est ad Damasum, tum ex Augustino (De verit. Dei, lib. x, cap. 25).

(2) Sic etiam designantur veterum Patrum scripta quorum auctoritas induci potest.

(3) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unicus intelligitur.

minatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine Trinitatis; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, Trinitas, determinatè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Trinitas* (1), secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quòd dicitur Trinitas quasi *trium unitas*. Sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiae. Et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit Trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum. Et inde est quòd secundum nomen ad aliud non refertur:

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen Trinitas convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt; quia in divina Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentiae.

Ad *tertium* dicendum, quòd Trinitas absolutè dicitur. Significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis (2). Est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in *Arithmetica* (lib. 1, cap. 23). Et ideo non est in Deo triplicitas, sed Trinitas.

Ad *quartum* dicendum, quòd in Trinitate divina intelligitur et numerus et personæ numeratæ. Cum ergo dicimus Trinitatem in unitate, non ponimus numerum in unitate essentiae, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in natura illa. E converso autem dicimus unitatem in Trinitate, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cum dicimus (3), Trinitas est trina, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in seipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quòd Trinitas sit trina; quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quòd tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur, Deus est trinus, sequitur quòd sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II. — UTRUM FILIUS SIT ALIUS A PATRE (4).

De his etiam *Sent. I, dist. 9, quæst. 1, art. 4, ut et dist. 24, quæst. II, art. etiam I.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit alius à Patre. Alius enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quòd sit à Patre diversus. Quod est contra Augustinum (*De Trin. lib. VII, cap. ult.*) ubi dicit quòd cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus.

(1) Sic Magister *Sent. (lib. I, dist. 24)* velut ex Isidoro refert; sed Isidorus tantum habet *lib. VII, cap. 4* Etymologiarum seu Originum, quòd sit Trinitas triunitas.

(2) Triplex majus est quam simplex aut duplex et minus quam quadruplex, non solum quantum ad numerum, ut unum, duo et tria; sed etiam quantum ad esse rei. Unde triplicitas invenitur tantum in illis rebus ubi tria unum excedunt in magnitudine.

(3) Illud axioma: in omnibus quæ dicuntur de Deo concretum prædicatur de abstracto, solummodo verum est in nominibus quæ substantiam aut relationem significant. Sed Trinitas in divinis neque substantiam, neque relationem significat, numerum personarum tantum designat, ut dictum est in responsis ad 1.

(4) Questionis sensus est utrum cum de divinis personis loquimur, possimus dicere quòd Filius est alius à Patre.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur quòd sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium (De fide, lib. 1, cap. 2), ubi ait: « Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas. »

3. Præterea, ab alio alienum dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. VII, ad fin.) quòd in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile. Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius à Patre, videtur sequi quòd Filius sit aliud à Patre.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Fulgentius lib. De fide ad Petrum, cap. 1): « Una est enim essentia Patris et Filii et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. »

CONCLUSIO. — Cùm nomen *alius*, masculinè acceptum, non nisi distinctionem suppositi in natura significet, Filius alius à Patre convenienter dicitur.

Respondeo dicendum quòd quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, ut Hieronymus (1) dicit, ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela et modestia est agendum; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. 1, cap. 3), « nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. » Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes; scilicet errorem Arii qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentiæ unitatem personæ. — Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen *diversitatis* et *differentiæ*, ne tollatur unitas essentiæ. Possumus autem uti nomine *distinctionis*, propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliqua Scriptura authentica (2) *diversitas* vel *differentia* personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentiæ, vitandum est nomen *separationis* et *divisionis*, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen *disparitatis*. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen *alieni* et *discrepantis*. Dicit enim Ambrosius (De fide, lib. 1, cap. 2), quòd in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas. Et secundum Hilarium, ut dictum est (loc. cit.), in divinis nihil est separabile. — Ad vitandum verò errorem Sabellii, vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentiæ divinæ. Unde Hilarius dicit (De Trin. lib. VII ad fin.): « Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. » Debemus etiam vitare nomen *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius in eodem libro dicit quòd à Deo excluditur singularitas, atque unici intelligentia (3). Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis; neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit (loc. cit.): « Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indiffe-

(1) Velut ex Hieronymo hæc quoque refert Magister Sententiarum (lib. IV, dist. 45 ad fin.), sed apud Hieronymum nullibi sic expressè occurrunt; collecta videntur tum ex ejus epistola 57 quæ est ad Damasum, tum ex Augustino (De verit. Dei, lib. X, cap. 25).

(2) Sic etiam designantur veterum Patrum scripta quorum auctoritas induci potest.

(3) Id est notio vel conceptus quo Deus ut unus intelligitur.

rens est. » Vitandum est enim nomen *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. IV): « Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus (1). » Hoc autem nomen, *alius*, masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quòd Filius est alius à Patre; quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ; sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ quæ est hypostasis vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentia. Et ideo non possumus dicere quòd Filius sit diversus à Patre, licèt sit alius.

Ad *secundum* dicendum, quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur (Philip. II, 6): *Qui cum in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentiæ non propriè competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam (in 2 arg.). Utitur tamen Damasc. (Fid. orth. lib. I, cap. 5) nomine *differentiæ* in divinis personis; secundum quòd proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quòd non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd *alienum* est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur *alius*. Et ideo dicimus Filium alium à Patre, licèt non dicamus *alienum*.

Ad *quartum* dicendum, quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum, et distinctum; et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis; per masculinum autem et femininum, aliquod suppositum determinatum in communi natura. Unde etiam in rebus humanis, si queratur, *Quis est iste?* respondetur, *Socrates*, quod nomen est suppositi. Si autem queratur, *Quid est iste?* respondetur, *animal rationale et mortale* (2). Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quòd Pater est *alius* à Filio, sed non *aliud*. Et è converso, dicimus quòd sunt *unum*, sed non *unus* (3).

ARTICULUS III. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA, SOLUS, SIT ADDENDA TERMINO ESSENTIALI IN DIVINIS (4).

De his etiam Sent. I, dist. 21, quæst. I, art. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum Philosophum (Elench. lib. II, cap. 3): Solus est qui cum alio non est. Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de qualibet persona per se, et de omnibus simul. Quia enim con-

(1) Ex his verbis quedam non fuerunt à sanctis Patribus usitata non tam propter repugnantiam significationis ipsorum nominum, quam quòd propter hæreticorum malitiam errandi occasionem dare facile potuissent. Ideo usurpari possunt ubi nullum adest erroris periculum. Enimverò singulare et unicum Deum dicere liceret, si quis per hæc verba non personarum pluralitatem, sed deitatis unitatem exprimere vellet.

(2) Quod nomen est essentiæ; quidditatem enim rei exprimit.

(3) Hinc Innocentius III cum concilio generali in cap. *Damnamus*, tit. de summa Trinitate: *Licèt alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen aliud*.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè ab Apostolo (I. Tim. I): Dictionem exclusivam adjungi termino essentiali in divinis.

venienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere, Pater est sapiens Deus; et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 9) dicit: « Consideranda est illa sententia, quâ dicitur non esse Patrem verum Deum solum (1). » Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis. Sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa: Solus Deus est Pater, cum etiam homo sit pater. Neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera, *Solus Deus creat*, videtur sequi quòd hæc esset vera, *Solus Pater creat*; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre. Hæc autem est falsa; quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Tim. I, 17): *Regi sæculorum immortalis, invisibili, soli Deo* (2).

CONCLUSIO. — Dictio exclusiva, *solus*, non categorematicè, sed syncategorematicè termino essentiali in divinis addenda est; id est, non quatenus solitudinem, sed ut aliorum omnium exclusionem à consortio prædicati, significat.

Respondeo dicendum quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi ut *categorematica*, vel *syncategorematica*. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolutè ponit rem significatam circa aliquod suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur *homo albus*. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis; quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur (3), et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta (art. præc.). Dictio verò syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum (4); sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus*. Et similiter hæc dictio, *solus*; quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut cum dicitur, *solus Socrates scribit*, non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scribendo; quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia à Deo, à consortio prædicati. Ut si dicamus, *Solus Deus est æternus*; quia nihil præter Deum est æternum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licet angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis esse solus in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis; multò minùs solitudinem respectivam et per comparisonem ad aliquod prædicatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd hæc dictio, *solus*, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter; respicit enim suppo-

(1) Augustini textus: Deum verum solum non esse Patrem solum.

(2) Præter alia passim, Deut. VI, v. 15, Deut. X, v. 20, et IV. Reg. XIX, v. 45 et v. 19, Tob. VIII, v. etiam 19, Ps. LXXXV, v. 40, Ecclesia. XVIII, v. 4, Is. II, v. 2, et Is. XXXVII, v. 46, Daniel III, v. 45, et II. Machab. VII, v. 57, Matth. IV, v. 40, Luc. IV, v. 8, Joan. XVII, v. 5, ad Rom. XVI, v. 7.

(5) Tunc enim significaret: *Deus est solus*, aut solitarius.

(4) Solus in eo sensu acceptus tantum denotat ordinem prædicati ad subjectum, ita ut significet prædicatum non concedere alteri quam subjecto. Dictio illa syncategorematica ex græco ita vocatur, quia non nisi cum alio conjuncta significationem aliquam habet, ut indicat particula *σὺν*, nec simpliciter enuntiare potest juxta vim verbi *κατηγορεῖν* quod enuntiare significat.

situm, inquantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere, *tantum Socrates currit*, id est nullus alius. Et, *Socrates currit tantum*, id est nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest : Pater est solus Deus, vel Trinitas est solus Deus, nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, *Trinitas est Deus qui est solus Deus*. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista : *Pater est Deus qui est solus Deus* : si relativum referret prædicatum et non suppositum (1). Augustinus autem cum dicit : Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositivè ; ac si diceret, cum dicitur, *Regi sæculorum invisibili, soli Deo*, non esse exponendum de persona Patris, sed de tota Trinitate.

Ad tertium dicendum, quòd utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adungi termino essentiali. Hæc enim propositio, *solus Deus est Pater*, est duplex. Quia *ly Pater* potest prædicare personam Patris, et sic est vera ; non enim homo est illa persona. Vel potest prædicare relationem tantum, et sic est falsa ; quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univoce. Similiter hæc est vera, *Solus Deus creat*. Nec tamen sequitur, ergo solus Pater : quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, *Solus homo est animal rationale mortale*. Ergo *solus Socrates* (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM DICTIO EXCLUSIVA POSSIT ADJUNGI TERMINO PERSONALI (3).

De his etiam Sent. I, dist. 21, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 35, et De potent. quæst. X, art. 4 ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva possit adungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens (Joan. XVII, 3) : *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea (Matth. XI, 27) dicit : *Nemo novit Filium, nisi Pater*. Quod idem significat ac si diceretur, Solus Pater novit Filium. Sed nosse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale. Non enim sequitur, *Solus Socrates est albus*, ergo manus ejus non est alba ; vel ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et è converso (4). Non ergo per hoc quod dicitur, solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesia cantatur : *Tu solus altissimus, Jesu Christe* (5).

Sed *contra*. Hæc locutio, Solus Pater est Deus, habet duas expositivas ; scilicet Pater est Deus ; et, nullus alius à Patre est Deus. Sed hæc secunda

(1) Id est, si pronomen illud *qui* referatur ad nomen *Deus* quod prædicati locum tenet ; non autem referatur ad nomen Patris quod locum tenet suppositi, hoc est subjecti : nempe dicendo quòd *qui Deus est solus Deus* ; non, *qui Pater est solus Deus*.

(2) Addi potest, ut ait Sylvius, non valere argumentum à voce accepta confusè ad certam ejus speciem. In dictis autem exclusivis : solus homo est animal rationale ; solus Deus creat ; homo et Deus confusè accipiuntur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas à Christo rectè adjunctam fuisse dictionem exclusivam termino personali (Joan. XVII) : *Ut cognoscant te solum Deum verum*.

(4) Passivo sensu, quia unus non potest intelligi sine alio.

(5) Nempe in hymno illo qui *angelicus* dici solet, quia prima illius verba concentus angelorum ad celebrandam Christi nativitatem prius edidit, dicendo : *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis*.

est falsa, quia Filius alius est à Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

CONCLUSIO. — Dictio exclusiva non adjungitur terminis personalibus respectu prædicati communis.

Respondeo dicendum quòd cum dicimus, *Solus Pater est Deus*, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa, secundum quòd sumitur categorématique. Secundum verò quòd sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subjecti, sic est vera; ut sit sensus, Solus Pater est Deus; id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 6) cum dicit : « Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel Spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt Pater. » Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellectà alià implicatione; ut si dicatur : Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum verò proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit *alium* masculinè; est autem vera, si excludit *aliud* neutraliter tantum; quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud. Similiter et Spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum, ut dictum est (art. præc.), magis se habet ad excludendum *alium* quàm *aliud*. Unde non est extendenda talis locutio, sed piè exponenda sicubi inveniat in authentica scriptura (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicit Dominus, *Te solum Deum verum*, non intelligitur de persona Patris, sed de tota Trinitate; ut Augustinus exponit (De Trin. lib. vi, cap. 9). Vel si intelligatur de persona Patris, non excluduntur aliæ personæ, propter essentialè unitatem; prout *ly solus* excludit tantum *aliud*, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentialè dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus sanctus, propter essentialè unitatem. Unde sciendum est quòd in auctoritate prædicta, hæc dictio, *nemo*, non idem est quòd *nullus homo*, quòd videtur significare vocabulum, non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributivè pro quacumque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd non dicimus absolutè quòd solus Filius sit altissimus; sed, quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloria Dei Patris (2).

QUÆSTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum. Et circa hoc quærentur quatuor : 1° Utrùm per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ. — 2° Utrùm sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. — 3° De numero notionum. — 4° Utrùm liceat diversimodè circa notiones opinari.

(1) Non canonicè tantum, sed quæ alicujus auctoritatis esse mereatur. Sic ergo scripta Patrum pro authenticis esse possunt.

(2) Hinc duplex illa regula : si exclusiva (solus) adjungatur termino personali, eique tribuatur

prædicatum commune et absolutum, propositio erit falsa. Si verò exclusiva jungatur termino personali eique tribuatur prædicatum quod illi personæ proprium est; non dubium est quin propositio sit vera.

ARTICULUS I. — UTRUM TRINITAS DIVINARUM PERSONARUM POSSIT PER
NATURALEM RATIONEM COGNOSCI (1).

De his etiam infra quæst. xxxix, art. 7, et Sent. 1, dist. 5, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. 1, cap. 14, et De verit. quæst. x, art. 15, et De potent. quæst. ix, art. 5, et super Boetium De Trin. quæst. 1, art. 4, et ad Rom. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non deventerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles (De cœli. et mund. lib. 1, text. 2) : « Per hunc numerum (scilicet ternarium) adhibuimus nos ipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata. » Augustinus etiam dicit (Confes. lib. vii, cap. 9) : « Ibi legi, scilicet in libris Platoniorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, » et hujusmodi quæ ibi sequuntur. In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicit etiam glossa (Rom. 1, et Exod. viii) quòd magi Pharaonis defecerunt in tertio signo; id est in notitia tertie personæ, scilicet Spiritûs sancti; et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit (in Pimandro (2) dialog. iv) : « Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem; » per quod videtur generatio Filii et Spiritûs sancti processio intimari. Cognitiono ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de sancto Vict. dicit (De Trin. lib. 1, cap. 4) : « Credo sine dubio quòd ad quamcumque explanationem veritatis non modò probabilis, imò etiam necessaria argumenta non desint (3). » Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ seipsam infinitè communicat in processione divinarum personarum. Quidam verò per hoc quòd « nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. » Augustinus verò (De Trin. lib. x, cap. 11 et 12, et lib. ix, cap. 4) procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione Verbi et amoris in mente nostra; quam viam supra secuti sumus (quæst. xxvii, art. 1 et 3). Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humanâ ratione cognosci non potest. Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humanâ cognosci potest.

Sed contra est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. 1, par. à princ.) : « Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi. » Ambrosius etiam dicit (De fide, lib. ii, cap. 5) : « Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet. » Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet (quæst. xxx, art. 2). Cùm ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi, ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd Trinitas personarum per rationem cognosci non possit (4).

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas errorem Raymundi Lulli et omnium aliorum dicentium quòd omnes articuli fidei probari possunt, et reverà per rationes demonstrativas, necessarias et evidentes probantur.

(2) Dialogus ille falsò Trismegisto attribuitur

est, certò enim constat illud in secundo saculo post Christum in lucem fuisse editum.

(3) Quidam concedunt Richardum ita sensisse, sicut ejus verba sonant, sed non sine errore.

(4) Hæc conclusio ad Edeum pertinet, ut patet ex Scripturis et ex testimonio Hermisdæ rom. pont. in epist. ad Laurentium imperat. cap. 2,

CONCLUSIO. — Impossibile est per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum personarum cognitionem pervenire.

Respondeo dicendum quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra (quæst. xii, art. 4 et 12) quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest, nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quòd est omnium entium principium. Et hoc fundamento usi sumus supra (quæst. xii, art. 12) in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati. Unde pertinet ad unitatem essentialiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentialiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. 1º Quidem, quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apostolus dicit (Heb. xi, 1) quòd *fides est de non apparentibus*. Et idem Apostolus dicit (I. Cor. ii, 6) : *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam verò non hujus sæculi, neque principum hujus sæculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ est abscondita*. 2º Quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes (1), cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. — Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probari nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt. Apud alios verò sufficit defendere non esse impossibile quod prædicat fides (2). Unde Dionysius dicit (De div. nom. cap. 2) : « Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostra philosophia. Si autem ad veritatem eloquiorum, scilicet sacrorum, respicit, hoc et nos canone utimur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio, et processio, secundum illud Apostoli (I. Cor. ii, 6) : *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus sæculi cognovit*, id est philosophorum, secundum glossam. Cognoverunt tamen quædam essentialia (Hier. in dict. loc.) attributa, quæ appropriantur personis; sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit (3). Quod ergo Aristoteles dicit : « Per hunc numerum adhibuimus nosipsos, » etc. non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis; sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus, propter quamdam ternarii numeri perfectionem. — In libris etiam platoniorum invenitur, *In principio erat Verbum*, non secundum quòd Verbum significat personam genitam in divinis; sed secundum quòd per Verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriantur (4). — Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est in cognitione tertiæ personæ, quia à

Augustin. (De Trin. lib. xv, cap. 6) et aliorum veterum Patrum qui unanimiter affirmant mysterium sanctæ Trinitatis non per naturales rationes, sed per fidem duntaxat cognosci posse.

(1) Id est non satis effeaces ad convincendum intellectum.

(2) Hinc Bannesius et Cornel animadvertunt omnia argumenta quæ contra veritatem mysterii

de sancta Trinitate adferri possunt esse evidenter solubilia in eo sensu quòd ratio sufficiens adferri possit cur non sit admittendum id quod in contrarium objicitur.

(3) Cum singulorum auctoritas discutietur.

(4) Addi potest causam cur Plato quædam scripserit christianæ fidei similia, esse, aut quod Veteris Testamenti libros quosdam legerit, vel

bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt; dum *cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt*, ut dicitur (Rom. 1). Vel quia ponebant platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum; in qua erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius recitat (lib. iv, super Somnium Scipionis). Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis (tom. II, sup. illud Joan. 1, *et Deus erat Verbum*, et idem refert Hieronymus in epist. ad Pamm. et Oceanum quæ incipit: *Schedulæ quas*, cap. 1., circ. fin.) et Arii sequentium in hoc platonicos. — Quod verò Trismegistus dixit, « monas monadem genuit, et in se suum reflexit ardorem, » non est referendum ad generationem Filii vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum, propter sui ipsius amorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quòd motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem, sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum (1) ex hoc quòd, hæc positione factâ, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia: sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate positâ congruunt hujusmodi rationes; non tamen ita quòd per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ; quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, sed quòd secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd « sine consortio (2) non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in una persona non invenitur perfecta bonitas; unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. — Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus non univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quòd Augustinus dicit (super Joan. tract. xxvii) quòd per fidem venit ad cognitionem; et non è converso.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter: uno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum (3). Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses postquam dixerat, *In principio creavit Deus cælum et ter-*

per interpretem didicerit, ut ait Augustinus (De civit. Dei, lib. viii, cap. 11).

(1) Hypothesis illa fuit à Ptolomeo excogitata ut omnium motuum cœlestium rationem reddat.

(2) Sive *sine socio*, ut Seneca loquitur (epist. vi), unde hoc desumptum est.

(3) Qui enim Trinitatis mysterium agnoscere nolunt, apertis velis, ad pantheismum ducebuntur.

ram, subdit: *Dixit Deus, Fiat lux*; ad manifestationem divini Verbi. Et postea dixit, *Vidit Deus lucem quòd esset bona*, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, et per donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT PONENDÆ NOTIONES IN DIVINIS (1).

De his etiam infra quæst. XL, art. 4, ut Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 4, et dist. 55, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 1) quòd « non est audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad trinitatem personarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quòd paternitas sit sapiens, vel creet, neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quòd paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis (2).

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur seipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed *contra* est, quod dicit Joannes Damascenus (De orth. fid. lib. III, cap. 5): Differentiam hypostaseon, id est personarum, in tribus proprietatibus, id est paternali, et filiali, et processionali recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

CONCLUSIO. — Notiones quasdam in divinis necesse est poni, in quantum essentialia nomina significare oportet in abstracto et in concreto, quod nullatenus divinæ simplicitati obstat.

Respondeo dicendum quòd Præpositivus (3) attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere, *Rogo benignitatem tuam*, id est *te benignum*; ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus pater. Sed, sicut ostensum est supra (quæst. III, art. 3 ad 1), divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quòd intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertinere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quòd in se est consideranda. Et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat; id est secundum quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur; ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 3), ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina

(1) Notio in divinis nihil aliud est quàm ratio propria cognoscendi divinam personam. Unde notio concipitur ut forma abstracta quæ veluti notà et caractere una persona ab aliis distinguitur. Vox illa à scholasticis præsertim usurpata, reperitur tamen in sanctis Patribus, scilicet apud sanctum Augustinum (De Trin. lib. V, cap. 6, et apud Basilium (Epist. XLIII), et sanctus Justi-

nus (Expos. fidei) signa enumerat quibus personæ à se invicem distinguuntur.

(2) Id est aliquæ formæ in abstracto significatæ, ut paternitas et filiatio.

(3) Theologus scholasticus qui ad annum 1225 floruit et qui *Summam theologicam*, quæ nunquam typis fuit mandata, composuerat.

essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus *deitatem* et *Deum*, vel *sapientiam* et *sapientem*, sed etiam personalia ut dicamus *paternitatem* et *patrem*. — Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primò quidem, hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiã vel deitate unum, ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. Et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes; ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis, ut *quid*; persona verò, ut *quis*; proprietas autem, ut *quo*. — Secundò, quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas; scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti: non autem unã relatione; quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unã et eãdem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quòd sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum, sic Pater unã relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem; quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quòd ad aliud se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis respondeat. Oportet enim aliam esse speciem relationis domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem; unde non est simile. — Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 1 et 3). Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, quã refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde, cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit scorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis (2), in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad *secundum* dicendum, quòd notiones significantur in divinis, non ut res, sed ut rationes quædam, quibus cognoscuntur personæ; licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 1). Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus; quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quòd paternitas generet, vel creet; neque quòd sit sapiens (3), vel intelligens. Essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent condiciones creaturæ

(1) Ad notionis rationem in divinis requiruntur quinque à theologis: 1º quòd sit una; 2º quòd ad originem pertineat; 3º ad dignitatem; 4º quòd sit fixa et permanens; 5º quòd sit aliquid speciale, quia quod tribus personis commune est, non est ratio sufficiens unam ab alia discernendi.

(2) Non sub nomine *personarum*, sed Patris, et Filii, et Spiritus sancti.

(3) Ille *sapiens* importat ordinem ad actum quo sapienter quid agatur vel intelligatur. Aliter si præseindatur consideratio actus, probabile est dici posse.

à Deo, possunt prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quòd paternitas est aeterna, vel immensa, vel quodecumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus. Possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, et deitas est Pater.

Ad tertium dicendum, quòd licèt personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM SINT QUINQUE NOTIONES (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 26, quæst. 11, art. 5, et dist. 27, quæst. 1, art. 4, et dist. 28, quæst. 1, art. 4 et 2, et De potent. quæst. 11, art. 9 ad 21 et 27, et quæst. x, art. 5 ad 12, et Opusc. 11, cap. 57, 58, 59, 60, 61.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes, quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 4). Ergo et notiones sunt tantùm quatuor.

2. Præterea, propter hoc quòd in divinis est una essentia, dicitur Deus unus. Propter hoc autem quòd sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, diceretur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint notiones duæ vel plures; sicut in persona Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio (2). Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quòd persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantùm, sequitur quòd una earum possit de alia prædicari; ut dicamus, quòd sicut bonitas divina est ejus sapientia, propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra, videtur quòd sint plures (3). Quia sicut Pater à nullo est, et secundùm hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundùm hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quòd procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

CONCLUSIO. — Quinque tantùm notiones sunt in divinis: innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio.

Respondeo dicendum quòd notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divine autem personæ multiplicantur secundùm originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, et qui ab alio. Et secundùm hos duos modos potest innoscere persona. Igitur persona Patris non potest innoscere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est. Et sic ex hac parte ejus notio est *innascibilitas*. Sed in quantum aliquis est ab eo, innoscitur dupliciter; quia in quantum Filius est ab eo,

(1) Omnes theologo communiter quinque tantùm notiones agnoscunt, nec plures, nec pauciores, sed tamen sextam excogitavit Scotus, scilicet inspirabilitatem.

(2) Id est activa quæ communis est Patri et Filio sicut unico principio à quo procedit Spiritus

sanctus; ut à passiva distinguatur quæ soli Spiritui sancto propria est.

(3) Et Scoto quidem id omnino videtur propter inspirabilitatem licè indicatam, sive quia Spiritus sanctus nullam personam spirat vel producit. Sed exsufflata illa ut inutilis et fictitia, ut inferius sanctus Thomas probat.

innoscit notione *paternitatis*. In quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innoscit notione *communis spirationis*. Filius autem potest innoscere per hoc quod est ab alio, nascendo; et sic innoscit per *filiationem*. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innoscit eodem modo sicut et Pater; scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innoscere potest per hoc quod est ab alio vel ab aliis, et sic innoscit *processione*; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones (1) in divinis; scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam *innascibilitas* non est relatio nisi per reductionem, ut infra dicitur (quæst. xxxii, art. 4 ad 3). Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum (2), non autem personales; ut infra magis patebit (quæst. xl, art. 1 ad 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod essentia in divinis significatur ut res quædam; et similiter personæ significatur ut res quædam. Sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideo, licet dicatur Deus unus, propter unitatem essentiæ, et *trinus*, propter trinitatem personarum; non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad *tertium* dicendum, quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis (3), plures proprietates unius personæ, cum non opponantur adinvicem relativè, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur; quia significantur ut diversæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ; licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad *quartum* dicendum, quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 3), non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipse, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit à nullo.

Ad *quintum* dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre; sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innoscendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM LICEAT CONTRARIÈ OPINARI DE NOTIONIBUS (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 53, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. 1, cap. 3) quod non erratur alicubi periculosius quam in materia Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

(1) Relatio, proprietas et notio in divinis sunt una et eadem res, nam paternitas est relatio, proprietas, et notio Patris. Id tamen est discriminis inter illas quod relatio huic rei competat per respectum ad correlativum, proprietas per respectum ad personam cuius est proprietas; notio per respectum ad intellectum cui personam manifestat.

(2) Hinc proprietas personæ non idem est ac proprietas personalis.

(3) Juxta illud theologorum vulgare axioma: *In divinis omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositio.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas aliquem esse vel non esse hæreticum.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est (art. præc.). Sed circa personas non licet contrariè opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed *contra*. Articuli fidei non sunt de notionibus (1). Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

CONCLUSIO. — Cùm notiones ad fidem non nisi indirectè spectent, contrariè opinari de ipsis licet; si nihil adsit vel consideretur consequi, quod fidei sit contrarium.

Respondeo dicendum quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directè; sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et uam; Filium Dei esse incarnatum; et hujusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim, maximè si pertinacia adjungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur. Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; et maximè, si non pertinaciter adhæreat (2). Sed postquam manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ priùs non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. — Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

DE PERSONA PATRIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de personis in speciali. Et primò de persona Patris. — Circa quam quærentur quatuor: 1° Utrùm Patri competat esse principium. — 2° Utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine *Pater*. — 3° Utrùm per prius dicatur in divinis *Pater* secundum quòd sumitur personaliter, quàm secundum quòd sumitur essentialiter. — 4° Utrùm sit proprium Patri esse ingenuum.

ARTICULUS I. — UTRUM COMPETAT PATRI ESSE PRINCIPIUM (3).

De his etiam infra quæst. xxxvi, art. 4, ut et Sent. I, dist. 29, art. 2, et Opusc. I, cap. 2, et De potent. quæst. x, art. 4 ad 8 et 10.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt, secundum Philosophum (ex lib. iv Met. text. 3). Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiatii. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

(4) Quoad numerum saltem quo assignari solent. Alioqui ad fidem quinque illæ pertinent quas ponimus quoad rem ipsam; putà quòd à nullo sit Pater: quòd ipse sit genitor; quòd Filius genitus; quòd uterque spirator; et quòd Spiritus sanctus ab utroque procedat. Sed an ista dici debeant *notiones* nec assignari plures possint, nihil ad fidem.

(2) Quia nempe tametsi hæretica propositio secundum se sit, prout materialiter considerata

hæreticum nihilominus nullum facere potest; nisi consideretur ut hæretica, et non obstante illà consideratione pertinaciter defendatur; vel nisi hæretica per Ecclesiæ judicium declarata sit, sive aliquid contrarium fidei continere.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias hæresim agarenorum cum Judæis in hoc et Cerdone conspirantium, dicentium quòd Deus Filium habere non potest.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in Symb. fidei). Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trinit. lib. iv, cap. 20) : *Pater est principium totius deitatis* (1).

CONCLUSIO. — Cùm Pater sit à quo est Filius et Spiritus sanctus, convenienter esse principium ei convenit.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quàm id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium; et è converso. Cùm ergo Pater sit à quo procedit alius, sequitur quòd Pater est principium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *causæ*, sicut et nomine *principii* (2). Sed latini doctores non utuntur nomine *causæ* (3), sed solùm nomine *principii*. Cujus ratio est, quia *principium* communius est quàm *causa*; sicut *causa* communius quàm *elementum*. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quantò autem aliquid nomen est communius, tantò convenientius accipitur in divinis, ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 11), quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, *causa*, videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim *causæ* generibus semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundùm aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quemdam ordinem. Sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ; vel etiam cùm dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici quòd principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum. Quia licèt attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo perti- nens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundùm quem modum Hilarius dicit (De Trinit. lib. ix) : « Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt hoc nomen, principium, quantum ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum; non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quod significat nomen, et à quo nomen imponitur, ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 8).

ARTICULUS II. — UTRUM HOC NOMEN, PATER, SIT NOMEN PROPRIÈ DIVINÆ PERSONÆ (4).

De his etiam infra, quæst. xl, art. 2, 4, et ut Sent. dist. 5, art. 2, quæst. i ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit

(1) Pater dicitur principium totius deitatis in eo sensu quòd deitas sit in persona Patris tanquam in primo principio quod eam aliis personis communicat.

(2) Græci nomine *causæ* utentes, non causam strictè sumunt, prout efficit et habet diversitatem essentialem ab effectu, sed prout significat id à quo aliquid est; quod nos principium vocamus. Hinc diversitas inter græcos et latinos ex idiomatum diversitate oritur; quod eum in lin-

gua græca convenienter dici potest, inconvenienter in latina usurpatur.

(3) Vox illa tamen reperitur apud Marium Victorinum (adv. Arian. lib. viii), sanctum Hilarium (De Trin. lib. xi et xii), sanctum Augustinum (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 46, sanctum Anselm. et Rich. à sancto Victore (De Trin. lib. v, cap. 7; et Patres concilii Florentini Patrem esse causam Filii asserere non dubitant.

(4) Ex hoc articulo habes quomòdò per ratio-

propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem; persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, *generans* communius est quàm *pater*. Nam omnis pater est generans; sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est (quæst. xiii, art. 11). Ergo magis proprium nomen est personæ divinæ *generans* et *genitor*, quàm *pater*.

3. Præterea, nihil quod secundùm metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicujus. Sed Verbum metaphoricè apud nos dicitur *genitum* vel *proles*; et per consequens ille cujus est Verbum, metaphoricè dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi divini potest propriè dici *pater*.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo. Verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundùm relationem tantùm, sed etiam secundùm essentialitatem. Ergo nomen *patris*, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. lxxxviii, 27): *Ipse invocabit me; Pater meus es tu* (1).

CONCLUSIO. — Cùm ipsa paternitate Pater in divinis distinguatur ab omnibus aliis personis, convenienter ipsi Patris nomen convenit.

Respondeo dicendum quòd nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur (Met. lib. vii, text. 34 et 35). His autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, *pater*, quod significat paternitatem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt. Nam relatio, quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est (quæst. xxix, art. 4) quòd hoc nomen, *persona*, in divinis significat relationem ut subsistentem in divina natura.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Philosophum (De anima, lib. ii, text. 49) denominatio rei maximè debet fieri à perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri (3); sed paternitas significat complementum generationis. Et ideo potius est nomen divinæ personæ *pater*, quàm *generans* vel *genitor* (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd Verbum non est quid subsistens in natura humana. Unde non propriè potest dici *genitum* vel *Filius*. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in natura divina. Unde propriè et non metaphoricè dicitur *Filius*; et ejus principium, *Pater*.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomen generationis et paternitatis, sicut et

nem in sensu catholico interpreteris: *Ipse invocabit me, Pater meus es tu*, et alia hujusmodi quæ in Scripturis leguntur.

(1) Hæc de Davide ad litteram dicta sunt, sed sese referunt ad personam Christi cui Ecclesia in officio nativitalis ea accommodat.

(2) Vox *Patris* tribus modis accipi solet: analogicè, inquantum Deo et creaturis est commune; essentialiter, quandò tribuitur Deo res-

pectu creaturarum, et sic tribus personis commune est; notionaliter, prout de una persona divina dicitur respectu alterius, et sic est nomen primæ personæ, sicque de illo hic agitur.

(3) Hoc est, ut in via habendi Filium.

(4) Hinc D. Thomas docet (III. p. quæst. lxxvi, art. 5 ad 7) baptismum collatum in nomine genitoris et geuiti esse invalidum.

alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quàm de creaturis, quantum ad rem significatam; licèt non quantum ad modum significandi (1). Unde et Apostolus dicit (Ephes. iii, 14): *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in celo et in terra nominatur*. Quod sic apparet. Manifestum est enim quòd generatio accipit speciem à termino, qui est forma generati. Et quantum hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior et perfectior est generatio. Sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca. Nam de ratione generantis est quòd generet sibi simile secundum formam. Unde hoc ipsum quòd in generatione divina est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum; ostendit quòd generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum, quòd in divinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III. — UTRUM HOC NOMEN, PATER, DICATUR IN DIVINIS PER PRIUS, SECUNDUM QUOD PERSONALITER SUMITUR (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 2, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et dist. 22, quæst. 1, art. 3 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, Pater, non dicatur in divinis per prius, secundum quòd personaliter sumitur. Commune enim secundum intellectum est prius proprio. Sed hoc nomen, Pater, secundum quòd personaliter sumitur, est proprium personæ Patris. Secundum verò quòd sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus *Pater noster*. Ergo per prius dicitur, *Pater*, essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici secundum quòd persona divina est Pater Filii, et secundum quòd tota Trinitas est Pater noster vel creaturæ; cum secundum Basilium (hom. de fide quæ est xv, circ. med.) accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *Pater* in divinis secundum quòd sumitur personaliter, quàm secundum quòd sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud (Coloss. 1, 15): *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*. Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quàm essentialiter, sed secundum rationem eandem.

Sed *contra* est, quòd æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii; ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii, quàm respectu creaturæ.

CONCLUSIO. — Cum in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inveniatur respectu Filii, in Deo autem et creatura non nisi secundum aliqualem similitudinem, prius nomen Pater in divinis dicitur personaliter, quàm essentialiter.

Respondeo dicendum quòd per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundum ali-

(1) Quantum ad rem significatam, quia res significata per nomen Patris Deo perfectius quàm creaturis convenit, sed non quantum ad modum significandi, quoniam homines illi primò imposuerunt nomen Patris quem prius noverunt;

noverunt autem prius Patrem in creaturis quàm in Deo.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim Menatis Arriani dicentis: Pater non semper Deus erat sed erat, cum Deus Pater non erat.

quid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur; quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est quòd hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod propriè dicitur *leo*, quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis; ut putà audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis (quæst. xxvii, art. 2, et quæst. xxviii, art. 4), quòd perfecta ratio paternitatis et filiationis invenitur in Deo Patre et Deo Filio, quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creatura filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ Pater propter similitudinem vestigiî tantum; utpote irrationalium creaturarum; secundum illud (Job, xxxviii, 28): *Quis est pluvie Pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus verò creaturæ scilicet rationalis secundum similitudinem imaginis; secundum illud (Deut. xxxii, 6): *Nonne ipse est Pater tuus qui possedit et fecit et creavit te?* Aliquorum verò est Pater secundum similitudinem gratiæ; qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum; secundum illud (Rom. viii, 16): *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quòd sumus filii Dei.-Sicut autem filii, et hæredes.* Aliquorum verò secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident; secundum illud (Rom. v, 2): *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quòd per prius paternitas dicitur in divinis secundum quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundum quòd importatur respectus Dei ad creaturam (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quàm propria; quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quàm artificiatum, quod producit ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quòd aliquid participat de similitudine Filii vel Patris; ut patet per illud quod dicitur (Rom. viii, 9): *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, etc.*

Ad secundum dicendum, quòd accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam; ratione cujus dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inducta subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus;* postquam dixerat *conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei.* Sed Filius Dei naturaliter (2) habet quoddam singulare præ aliis; scilicet habere per naturam id quod accipit; ut idem Basilius ibidem dicit (loc. cit. in arg.). Et secundum hoc dicitur *unigenitus*; ut patet (Joan. i, 18): *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.* Et per hoc patet solutio ad tertium.

(1) Per prius dicitur de persona Patris quoad rem significatam; sed quoad modum significandi, nec ita non se habet. Novimus enim prius Patrem

in creaturis quàm in Deo et idè illis per prius illud nomen imponimus, ut jam annotavimus.

(2) Naturaliter omittit Nicolaus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ESSE INGENITUM SIT PATRI PROPRIUM (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 13, art. 4, ut et dist. 28, quæst. 1, art. 4, et Opusc. 1, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ingenitum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cujus est proprietas, Sed ingenitus nihil ponit in Patre, sed removet tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenitum aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè; tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenitum etiam es convenit; et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur; cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta; quod est impossibile.

3. Præterea, *ingenitus* in divinis non significat relationem; quia non dicitur relativè. Significat ergo substantiam. Ingenitus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt à Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenitus.

4. Præterea, proprium est quod uni soli convenit (ex Isagoge Porphyrii, cap. 4). Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenitum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenitus; etiam proprium ejus debet poni quòd sit *improcessibilis*.

Sed *contra* est, quod dicit Hilarius (De Trin. lib. iv ad fin.): « Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis. »

CONCLUSIO. — Ingenitum esse est proprium Patri, inquantum ei proprium est non ab alio esse.

Respondeo dicendum quòd sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum; ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quod est Pater; et principium à principio, quod est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Uno quidem modo inquantum est principium primum, per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo inquantum est primum principium, per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem *paternitate et communi spiratione* per respectum ad personas ab eo procedentes. Inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quòd non est ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dicunt quòd innascibilitas quam significat hoc nomen, ingenitus, secundum quòd est proprietas Patris, non dicitur tantum negativè; sed importat vel utrumque simul, scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum, vel importat uni-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstras, ritè etiam à concilio Tolitano XI in principio fuisse determinatum sic: *Patrem quidem non genitum, non creatum, sed ingenitum profitemur*, item ab Ecclesia Jure in officio sanctissimæ Trinitatis cantari: *Tecum Deum Patrem ingenitum*, etc. *toto corde et ore confitemur*.

(2) Prout respondet ἀγέννητος et per genera-

tionem impro ductum propriè significat. Neo propterea Spiritus sanctus æquè ac Pater *innascibilis* vel *ingenitus* dici potest, quamvis dicatur in symbolo Athanasii, *non factus nec genitus*; quia licèt non generetur, generationem tamen ejus à quo et de Patre procedit, præsupponit *Innascibilis* autem vel *ingenitus* nihil præsupponere debet, proprio sensu sumptum, ut mox.

versalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est, secundum Augustinum (De Trin. lib. v, cap. 7), quòd ingenitus negationem generationis passivè importat. Dicit enim quòd tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non Filius. Nec propter hoc sequitur quòd ingenitus non debeat poni propria notio Patris, quia prima et simplicia per negationes notificantur; sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum, quòd ingenitum quandoque sumitur negativè tantum. Et secundum hoc Hieronymus dicit (1) Spiritum sanctum esse ingenitum; id est, non genitum (2). Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo privativè; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vità, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere. Et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo; prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum; cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere quòd conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quòd omnino non sit ab alio, et non solum quòd non sit ab alio per generationem (3). Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentiæ, de qua potest dici quòd in Filio vel in Spiritu sancto est ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd, secundum Damascenum (De fid. orth. lib. II, cap. 9, circ. med.), ingenitum uno modo significat idem quod increatum (4), et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum; et sic relativè dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut *non homo* ad genus substantiæ, et *non album* ad genus qualitatis. Unde, cum genitum in divinis relationem importet; ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater ingenitus distinguatur à Filio genito, secundum substantiam; sed solum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponere

(1) Liber definitionum quem hic citat auctor (invenitur lib. I Didymi de Spiritu sancto quem Hieronymus latinè reddidit et est inter ejus opera) non extat.

(2) Ingenitum hic sumitur modo purè negativo, pro negatione generationis passivæ propriè dictæ, et ita Spiritui sancto convenit.

(3) Ingenitum tunc accipitur ut sit idem ac improcessibile, seu à nullo principio habeat origi-

nem, ut sic in hoc articulo sumitur, cum dicitur quòd esse ingenitum sit Patri proprium.

(4) Duo hæc vocabula sunt græcè ferè omnino similia; ἀγέννητος significat idem quod *increatum* et ἀγεννητος idem sonat ac *ingenitum*. Non eundem sensum proponunt, sed sæpè sæpius à Patribus unum pro alio sumitur, et inde multe disputationes ortæ sunt.

unum primum; ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non sit ab alio; quod ingenitum dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos Deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit (Lib. de Synodis) (1): « Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. » Et hoc præcipuè, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativâ. Oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd proprietates Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii quàm per remotionem processione Spiritus sancti; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4 ad 3); tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto à Patre quòd non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritus sancti; quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV.

DE PERSONA FILII, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago*: sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur (2). Unde restat considerandum de Verbo et de Imagine. — Circa Verbum quærentur tria: 1° Utrùm Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter. — 2° Utrùm sit proprium nomen Filii. — 3° Utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS I. — UTRUM VERBUM IN DIVINIS SIT NOMEN PERSONALE (3).

De his etiam 1 2, quæst. xciii, art. 40 ad 2, De verit. quæst. iv, art. 2 et art. 4, et Opusc. I, cap. 42.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joannem (cap. 1, sup. illud: *In principio erat Verbum*). Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum (De Trin. lib. ix, cap. 40), Verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselmum (Monol. cap. 60), dicere, summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri. Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione Verbi est quòd dicatur. Sed, secundum Anselmum (ibid. cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens; ita Pater est dicens, Filius est dicens, et Spiritus sanctus est dicens; et similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed Verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim (Psalm. cxlviii, 8): *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt Verbum ejus*. Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

(1) Sive adversus arianos et arianis acquiescentes, explicando canonem 26.

(2) Et propterea non est opus in speciali conaderare de Filio, ut hic subintelligi debet.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Rabbi Moysis dicentis Verbum dici essentialiter tantum, non personaliter, quod à Scripturis et conciliis damnatur, dum in multis locis Verbum personaliter accipiunt.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (De Trin. lib. vii, cap. 11) : Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum. Sed Filius est nomen personale, quia relativè dicitur. Ergo et Verbum.

CONCLUSIO. — Verbum in divinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantum sumitur.

Respondeo dicendum quod nomen Verbi in divinis, si propriè sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentialè. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod Verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur; quarto autem modo dicitur impropriè, sive figurativè. Manifestius autem et communiùs in nobis dicitur Verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur; scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum (Perih. lib. 1). Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. De anima (lib. ii, text. 90) dicitur. Vox autem quæ non est significativa, Verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur Verbum vox exterior, quia significat interiorè mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior mentis conceptus Verbum dicitur (1); secundario verò ipsa vox interioris conceptus significativa (2); tertio verò ipsa imaginatio vocis Verbum dicitur (3). Et hos tres modos Verbi ponit Damascenus (Fid. orth. lib. 1, cap. 17) dicens quod Verbum dicitur « naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor » quantum ad primum. Rursus, « Verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur » quantum ad tertium. Rursus etiam, « Verbum est angelus, id est nuntius intelligentiæ » quantum ad secundum. Dicitur autem figurativè quarto modo Verbum id quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus dicere : *Hoc est Verbum quod dixi, vel quod mandavit rex*, demonstrato aliquo facto quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè Verbum in Deo, secundum quod Verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 10) : « Quisquis potest intelligere Verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est : In principio erat Verbum. » Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis. Unde Verbum, secundum quod propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis; eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est (quæst. xxvii, art. 3, 4 et 5). Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod propriè in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod ariani, quorum fons Origenes invenitur (4), posuerunt Filium alium à Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum; ne, sub ratione Verbi procedentis cogerentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam Verbum interius sic à dicente

(1) Ea est sola significatio quæ Verbum Deo propriè tribuitur; cætera illi tantum metaphoricè conveniunt, cum sint quodammodo externa et corporea.

(2) Hæc significatio ad verbum scriptum pertinet, de quo Apoc. ult. habemus : *Si quis dimi-*

nuerit de verbis libri prophetiæ hujus, etc.

(3) Nempe cum quis vocem aliquam imaginatur, quamvis eam non ore exprimat.

(4) Illum Arii patrem vocat Epiphanius, et quam rectè satis explicat (Lib. de hæresibus, hæres. 64) quæ Origenis inscribitur.

procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur Verbum Dei metaphoricè dictum, quòd ponatur Verbum Dei propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè Verbum dici, nisi ratione manifestationis: quia vel manifestat, sicut Verbum; vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere Verbum quo manifestetur; si autem dicitur Verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo Verbum aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere Verbum propriè dictum (1), quòd personaliter dicatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum Verbum. Solum enim Verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est Verbum. Intellectus autem ipse, secundum quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè. Et similiter *intelligere*; quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut *esse* ad ens in actu: non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quòd Verbum est notitia; non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis; vel pro aliquo ejus habitu; sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (De Trin. lib. vii, cap. 11) dicit quòd Verbum est sapientia genita; quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis; quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quòd dicere Deo, sit cogitando intueri; inquantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non convenit. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 16): « Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat formam ut Verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo voluntari. » Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet (2). Cum verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contempletur. Unde Anselmus (loc. cit. in arg. 2) impropriè accipit cogitationem pro contemplatione (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut propriè loquendo, *Verbum* dicitur personaliter in divinis et non essentialiter; ita et *dicere* (4). Unde sicut Verbum non est commune Patri et Filio et Spiritui sancto; ita non est verum quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sint unus dicens. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. vii, cap. 1): « Dicens illo coæterno Verbo non singulus intelligitur, sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens. » Sed *dici* convenit cuilibet personæ. *Dicitur* enim non solum Verbum, sed res quæ Verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit dici, eo modo quo dicitur Verbum. Eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit dici.

(1) Verbum dicitur propriè de Filio Dei, siquidem omnia quæ ad rationem Verbi propriè dicti pertinent, illi optimè conveniunt, ut ex dicendis art. 2 patet.

(2) Quatenus nempe *cogitatio* quasi cogitatio quædam est, vel plurium inter se collatorum agitatio ut ex illis ad unum veniatur in quo quiescat intellectus et cognitio firma sistat.

(3) Hinc illa potest concludi regula: ea quæ non significant aliquid ab intellectu procedens,

sed tantum id quod in intellectu manet, ut intelligere, cognoscere, cogitare, dicuntur non personaliter, sed essentialiter; ea verò quæ significant aliquid ab intellectu procedens personaliter dicuntur. Sed solum Verbum posterioris est istius generis.

(4) Dicere si propriè sumatur, idem est quod verbum enuncipere, ut ait D. Thomas (De potent. quæst. ix, art. 9 ad 8).

Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum; ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiã omnis creatura (1). Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem, dicit. Anselmus verò impropriè accepit dicere pro intelligere; quæ tamen differunt. Nam intelligere (2) importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur, sed solùm informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem; quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum; ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 4 et 5). Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum. Nihil enim est aliud, *dicere*, quàm proferre Verbum. Sed mediante Verbo importat habitudinem ad rem intellectam quæ in Verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic, sola persona quæ profert Verbum, est *dicens* in divinis; cùm tamen singula personarum sit intelligens et intellecta, et per consequens *Verbo dicta*.

Ad *quartum* dicendum, quòd *Verbum* sumitur ibi figurativè, prout significatum vel effectus verbi, dicitur Verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei (3), inquantum exequantur effectum aliquem ad quem ordinantur ex Verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULUS II. — UTRUM VERBUM SIT PROPRIUM NOMEN FILII (4).

De his etiã Sent. i, dist. 27, quæst. ii, art. 2, quæst. ii, et De verit. quæst. iv, art. 5, et Opuse. i, cap. 12.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed Verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quâdam procedit à dicente. Si ergo Filius est propriè Verbum, non procedit à Patre, nisi per modum prolationis: quod est hæresis Valentini (5), ut patet per Augustinum (Lib. de hæres. num. 11).

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ, significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quàm quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit Verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filii est aliquod Verbum. Et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea (Heb. i, 3) dicitur de Filio: *Portans omnia Verbo virtutis suæ*. Ex quo Basilius (Cont. Eunom. lib. v, cap. 11) accipit quod Spiritus sanctus sit Verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

(1) Hinc B. Thomas (De verit. quæst. iv, art. 2 ad 5): Dico igitur, quòd Pater dicitur non sicut Verbum, sed sicut res dicta per Verbum; et similiter Spiritus sanctus: quia Filius manifestat totam Trinitatem. Unde Pater dicit unum Verbo suo omnes tres personas.

(2) Intelligere ut tantùm aliquid immanens se procedens personaliter sumi non potest.

(3) Id est, obediunt præcepto ejus, ita ut *Verbum*: pro mandato positum intelligatur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim alogiorum negantium Verbum ponendum in divinis, sed Filium non esse Dei Verbum, unde etiã dicantur alogii ab *a*, id est, sine, et *λόγος*, id est, verbum, quasi dicantur, sine verbo.

(5) Valentinus inter gnosticos celeberrimus æonum systema admiserat, et ex illius fabulis sanctus Augustinus refert intellectum et veritatem æonas octo profuisse in honorem Patris indèque Verbum et vitam processisse.

Sed *contra* est, quod AUGUSTINUS dicit (De Trin. lib. vi, cap. 11): Verbum solus Filius accipitur (1).

CONCLUSIO. — Verbum in divinis, cum dicatur secundum quod est procedens emanatione intellectus, personæ Filii proprium nomen est.

Respondeo dicendum quod Verbum propriè dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectus. Persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius; et hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 2). Unde relinquitur quod solus Filius propriè dicatur Verbum in divinis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod in nobis non est idem *esse* et *intelligere*. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus (3). Et ideo oportet quod sit aliquid subsistens; quia quidquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damascenus dicit (De fide orth. lib. 1, cap. 18) quod « Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens. Reliqua verò verba, scilicet nostra, virtutes sunt naturæ. »

Ad *secundum* dicendum, quod non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert (De Trin. lib. vi), sed propter varium modum prolationis (4) quem posuit; sicut patet per Augustinum (Lib. de hæresibus, ubi sup.).

Ad *tertium* dicendum, quod in nomine Verbi eadem proprietates importatur, quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus (lib. vii, cap. 11): « Eo dicitur Verbum quo Filius. » Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietates personalis ejus, diversis nominibus significatur; quæ Filio attribuuntur ad exprimendam diversitatem perfectionum ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius: ut ostendatur coæternus, dicitur splendor: ut ostendatur omnino similis, dicitur imago: ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad *quartum* dicendum, quod eo modo convenit Filio esse intelligentem, quo convenit ei esse Deum; cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est (quæst. xiv, art. 2 et 4). Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus. Unde est quidem intelligens, non ut producens Verbum, sed ut Verbum procedens; prout scilicet in Deo Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio Verbi.

Ad *quintum* dicendum, quod cum de Filio dicitur, *portans omnia Verbo virtutis suæ*, Verbum figuratè accipitur pro effectu Verbi. Unde glossa (5) ibi dicit quod Verbum sumitur pro imperio; inquantum scilicet ex effectu

(1) Hoc vocabulo designari solet Dei Filius frequenter in Scripturis: *Et vocatur nomen ejus Verbum Dei* (Apoc. xix, v. 13). *Et Verbum caro factum est* (Joan. 1). *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus* (1. Ep. v).

(2) Apud veteres aliquando legitur sermo pro verbo, ut constat ex Augustino (tract. x, 8 sup. Joan.), Cyr. (cont. Judæos, lib. 11, cap. 3), Hilari. (De Trin. lib. 11 et aliis). Sed multò rectius et frequentius verbum usitatur. Sermo enim non unam dictionem significat, sed orationem constabilem ex pluribus dictionibus; dum verbum sit dictio

simplex ac proindè Filio Dei perfectius accomodatur.

(3) Ut clariùs pateat in quo Verbum divinum cum humano similitudines et dissimilitudines habeat, conferendum est D. Thomæ opuscula x et xi: *De differentia Verbi divini et humani et de natura Verbi intellectus*.

(4) Non eandem naturam eandemque essentialiter in Patre et Verbo non admittebat.

(5) Tum manuscripte, tum nova interlin. expressè quidem ex Lombardo, æquivalenter autem ex l'rimasio et Haymone.

virtutis Verbi est quòd res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quòd res producantur in esse. Quod verò Basilius interpretatur Verbum pro Spiritu sancto, improprie et figuratè locutus est (1); prout ut Verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus; sic eà ratione dicatur Spiritus sanctus Verbum Filii, quia manifestat Filium.

ARTICULUS III. — UTRUM IN NOMINE VERBI IMPORTETUR RESPECTUS AD CREATURAM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. II, art. 3, et De verit. quæst. IV, art. 5, et quodl. IV, quæst. IV, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est (art. 1). Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore; ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno (3). Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedat à creatura.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia: quod videtur falsum.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 63), quòd "in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativâ potentiâ."

CONCLUSIO. — Cùm Deus intelligendo se in productione Verbi, intelligat creaturas, in Verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

Respondeo dicendum quòd in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, est repræsentativum omnis ejus quòd actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum (4). Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem

(1) In eo loco non frustrà græcè diversa locutio à sancto Basilio usurpatur. Filius enim λόγος; dicitur quasi substantiale Verbum ex Patris intellecta procedens intra ipsum; Spiritus autem πνεῦμα quasi causale Verbum ipsiusmet Filii procedens extrà ipsam in creaturas quas producit; quod ad responsonem accuratiùs intelligendam juvat.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas quòd Verbum non refertur ad creaturas eo modo quo arianorum suspicatur hæresis, dicens: Verbum propter nos factum est, et nos per ipsum, veluti instrumentum crearet Deus, neque id substitisset, nisi nos Deus creare voluisset.

(3) Sic enim Chrysostomus et Basilius in hom. super hæc verba; ut et alii quidem in Catena aurea sancti Thomæ.

(4) Omnes conveniunt quòd procedit ex cognitione essentiæ et attributorum Dei; et ibi sistit Scotus, negatque procedere ex cognitione relationum et creaturarum. Puteanus dicit procedere ex cognitione essentiæ, attributorum et paternitatis; Vasquez ex cognitione etiam ipsius Verbi; Tussianus etiam ex cognitione Spiritus sancti. Alii communiter cum thomistis docent procedere ex cognitione non solum essentiæ et attributorum, sed relationum et creaturarum possibilem. Ex Witassio procedit etiam ex cognitione futurorum contingentium, sed illa opinio non est thomistarum sententiæ omnino opposita, siquidem agnoscunt Verbum procedere ex cognitione creaturarum futurarum, concomitanter et per accidens (Vid. Billuart, dissert. v, art. 3, et Gonet, Disput. IX, art. 4 et 5).

cognoscitiva et factiva; ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum verò est expressivum et operativum. Et propter hoc dicitur (Psal. xxxii, 9): *Dixit, et facta sunt*; quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè (1). Nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur personæ divinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quòd pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quòd importetur respectus ad creaturam (2). Sicut enim proprium est Filio quòd sit filius, ita proprium est ei quòd sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad *secundum* dicendum, quòd cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum; sicut creare, et gubernare; et talia dicuntur de Deo ex tempore (3). Quædam verò relatio est, quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum, quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei transeuntem in exteriorem effectum, ex tempore dicuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomen ideæ, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen Verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem; et ex consequenti (4) ad creaturas, in quantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad *quintum* dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et Verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in Verbo Dei quam in scientia Dei, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 14). Sed tamen Verbum est entium, ut expressivum et factivum; non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV.

DE IMAGINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de imagine. — Et circa hoc quæruntur duo: 1º Utrum imago in divinis dicatur personaliter. — 2º Utrum sit proprium Filii.

(1) Et eâ ratione respectum ad creaturas connotat.

(2) Hæc periphrasis omittitur in cod. alcap. et in exemplo Nicolai; habent edit. Rom. et Patav. ambæ.

(3) Quia nempe important habitudinem ad creaturam prout jam supponitur existens actu, vel ponitur in actuali suo esse, quod cum tem-

pore tantum cæpit: non enim gubernatur nisi quod jam est, nec etiam creator nisi ut sit. Sed alia important habitudinem ad creaturam independentem ab actuali ejus esse, nec eam existentem supponunt; etsi velut capacem existentie respiciant: nam sciri potest quod non existit, etc.

(4) Illa significatio tantum est secundaria.

ARTICULUS I. — UTRUM IMAGO IN DIVINIS DICATUR PERSONALITER (1).

De his etiam infraquæst. III, art. 5 ad 4, ut et Sent. I, dist. 28, quæst. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *imago* non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (De fide ad Petr. cap. 1) (2): « Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Igitur *imago* dicitur essentialiter et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit (De synodis) quòd « imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens. » Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo *imago* non potest esse nomen personale in divinis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 1): « Quid est absurdius quàm imaginem ad se dici? » Ergo *imago* in divinis relativè dicitur. Et sic est nomen personale.

CONCLUSIO. — Cùm imaginis nomen originem in divinis importet, personaliter in divinis dicitur.

Respondeo dicendum quòd de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura. Videmus enim quòd diversorum animalium secundùm speciem, sunt diversæ figuræ; non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figuræ; sed requiritur ad rationem imaginis origo; quia, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74), « unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum. » Ad hoc ergo quòd verè aliquid sit imago, requiritur quòd ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei (3). Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen, *imago*, est nomen personale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imago propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem, ad cujus similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar; improprie verò imago. Sic tamen Augustinus (Fulgent. loc. in arg. cit.) utitur nomine imaginis cùm dicit, divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad *secundum* dicendum, quòd *species*, prout ponitur ab Hilario (loc. in arg. cit.) in definitione imaginis, importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicut id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus; in quantum habet formam illi similem.

Ad *tertium* dicendum, quòd imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendens nomen *imaginis* rectè Filio fuisse à Scripturis attributum (Col. I, 45: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* (Hebr. I, 9); *Qui nunc sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus.* Sap. VII, 26: *Candor est enim lucis æternæ et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius.*

(2) Vel Fulgentius inter opera Augustini ut jam sæpè.

(3) Hinc tres ad imaginem requiruntur conditiones: 1° quòd sit similis, et ea quæ sunt similia partim conveniunt, partim differunt; 2° quòd sit similis in specie vel figura; 3° quòd sit similis ex modo processionis, scilicet quòd illius similitudo originem trahat ex eo cujus est imago, idque vi et modo processionis. Super hæc fundatur articuli sequentis processus; si enim non ita intelliguntur hæ conditiones, imaginis nomen Spiritui sancto convenire posset.

ARTICULUS II. — UTRUM NOMEN IMAGINIS SIT PROPRIUM FILIO (1).

De his etiam Sent. I, dist. 23, quæst. II, art. 3, et dist. 51, quæst. III, art. 1, et ad Hebr. I, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomen imaginis non sit proprium Filio : quia, ut dicit Damascenus (De fide orth. lib. I, cap. 18), « Spiritus sanctus est imago Filii. » Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 74). Sed hoc convenit Spiritui sancto : procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago ; et ita non est proprium Filii quòd sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud (I. Cor. XI, 7) : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit (De Trin. lib. VI, cap. 2) quòd « solus Filius est imago Patris. »

CONCLUSIO. — Cùm Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem sanctus ut amor ; nomen imaginis proprium est Filio, non autem Spiritui sancto.

Respondeo dicendum quòd doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii (2). Sed doctores latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonica Scriptura, nisi de Filio. Dicitur enim (Col. I, 15) : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ.* Et Heb. I, 3 : *Qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.* Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quòd Filius convenit cum Patre non solum in natura, sed etiam in notione principii ; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio, nec cum Patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur sufficere : quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. V, cap. 6), ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. — Unde alii dicunt quòd Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago ; neque etiam imago Patris, quia imago refertur immediatè ad id cujus est imago ; Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium : neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum ; quòd videtur impossibile. Unde relinquitur quòd Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est : quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur (quæst. XXXVI, art. 4). Unde nihil prohibet sic Patris et Filii, inquantum sunt unum, esse unam imaginem ; cùm etiam homo totius Trinitatis sit una imago. Et ideo aliter dicendum est quòd sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur *natus* ; ita, licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago : quia Filius procedit ut Verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit ; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, inquantum est amor divinus (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfecta similitudine (4)

(1) In Scripturis imaginis nomen Dei Filio frequentissimè attribuitur, dum è contrariusquam Spiritui sancto concedatur. Hinc in dictis suis doctores latini convenientius quàm doctores græci Scripturæ sacræ locutionem imitantur.

(2) Sive Filii tantum immediatè, sed eo ipso Patris veluti mediatè, quia est Filius imago Patris.

(3) Hinc imaginis nomen non Spiritui sancto

convenit, quia non ita procedit ut ex vi processionis suæ secundum speciem consideratè debeat esse similis, ut videro est (quæst. XXVII, art. 4). Et sic deest ultima conditio quæ ad rationem imaginis requiritur.

(4) Præcisò sumptà ut sic et simpliciter, prout solam unius cum alio conformitatem dicit juxta vim græcæ vocis *εἰκών* quæ tantum assimilata-

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quòd sit imago, ratione jam dictà (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur; uno modo, in re ejusdem naturæ secundum speciem; ut imago regis invenitur in filio suo: alio modo, in re alterius naturæ; sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et ad imaginem; per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quòd sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO XXXVI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti; quia non solum dicitur *Spiritus sanctus*, sed etiam *Amor* et *Donum Dei*. Circa Spiritum sanctum ergo quærentur quatuor: 1° Utrum hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ. — 2° Utrum illa persona divina, quæ *Spiritus sanctus* dicitur, procedat à Patre et Filio. — 3° Utrum procedat à Patre per Filium. — 4° Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

ARTICULUS I. — UTRUM HOC NOMEN, SPIRITUS SANCTUS, SIT PROPRIUM NOMEN ALICUJUS DIVINÆ PERSONÆ (1).

De his etiam in 2 2, quæst. XIV, art. 1, ut et Sent. I, dist. 40, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 49, et De malo, quæst. III, art. 44, et Opusc. II, cap. 46 et 47.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ: nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, est commune tribus personis. Ostendit enim Hilarius (De Trin. lib. VIII) in Spiritu Dei aliquando significari Patrem; ut cum dicitur (Is. LXI, 1): *Spiritus Domini super me*: aliquando significari Filium; ut cum dicitur (Matth. XII, 28): *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans: aliquando de Spiritu sancto; ut ibi (Joel II, 28): *Effundam de spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit (De Trin.). Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici Filius hujus vel illius. Dicitur autem Spiritus hujus vel illius hominis; ut enim habetur (Num. XI, 17): *Dixit Dominus ad Moysen, De spiritu tuo accipiam, tradamque eis*. Et (IV. Reg. II, 15): *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum*. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed *contra* est, quod dicitur (I. Joan. ult. 7): *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum, et Spiritus*. Ut autem Augustinus dicit (De Trin. lib. VII, cap. 4): Cum quæritur, Quid tres? dicimus, Tres personæ. Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

tionem significat; non ut unius ex alio expressionem formaliter importat; quod omnino ad imaginem requiritur; ut ex prædictis patet.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem macedoniaeorum dicen-

tium Spiritum sanctum creatum esse et non esso Deum, hæresim Samosetani, Sabellii et omnium aliorum qui quocumque modo Trinitatem impugnarunt.

CONCLUSIO. — Spiritus sancti nomen proprium est personæ divinæ procedentis, ut amor.

Respondeo dicendum quòd cùm sint duæ processiones in divinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4 ad 3). Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt (1), ut etiam supra dictum est (qu. xxviii, art. 4). Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen. Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cùm nominamus eas nomine *processionis* et *spirationis* (2), quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quàm relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *Spiritus sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsa communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 17, et lib. v, cap. 11) quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter. Nam et Pater est Spiritus, et Filius est Spiritus; et Pater est sanctus, et Filius est sanctus. Secundò verò, ex propria significatione. Nam nomen *spiritus* in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quòd moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris quod Deus amat, convenienter Spiritus sanctus nominatur (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dico, Spiritus sanctus, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati; quia nomine *spiritus* significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materia. Unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quod dicitur, *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, Spiritus sanctus, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam unam trium personarum (4), scilicet quæ procedit per modum amoris; ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, relativè non dicatur; tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam solà relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi *spiratus*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritus, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus

(1) Sive proprium nomen per quod specialiter exprimentur, non habent.

(2) Passivo sensu sumptæ, prout relationem spiritus sancti, et illius processionem accommodatè significant.

(3) Veteres Patres ad designandam tertiam Trinitatis personam non semper hæc voce exclusivè usi sunt. Complures enim, etiam ex illis qui post concilium Nicæum floruerunt, illam Filio

attribuerant. Ita sanctus Barnabas (Epist. num. 9, Hermas (lib. III, sim. 5), sanctus Ignatius (Epist. ad Smyru.), sanctus Justinus (Apolog. II), Tatianus (Orat. ad Græc. I), Tertullianus (Apolog. cap. 21), sanctus Cyprianus (De idolol. vanit., Lact. lib. IV, cap. 6 et 8).

(4) Quoad sensum scilicet. Alioqui quoad syllabas ipsas et voce tenus interdum Ecclesia separat vel transponit, ut et Scriptura, etsi rarè

divinæ personæ, sed è converso (1). Et ideo potest dici : *Pater noster*, et *Spiritus noster*; non tamen potest dici : *Filius noster*.

ARTICULUS II. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A FILIO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 11, art. 4, et De potent. quæst. x, art. 4, et Opusc. I, cap. 49, 50, 51, et Opusc. II, cap. 49, et Cont. gent. lib. IV, cap. 24 et 25.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 1) : « Non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. » Sed in Scriptura sacra non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solum quòd procedat à Patre; ut patet (Joan. xv, 26) : *Spiritus veritatis qui à Patre procedit*. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

2. Præterea, in Symbolo Constantinopolitanæ synodi (can. vii) (3) sic legitur : *Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in Symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio; sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus (De fide orth. lib. I, cap. 11) dicit : « Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus : ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus; Spiritum verò Filii nominamus. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo, in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio. Dicitur enim in legenda beati Andrea: « Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum Jesum Christum; et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem. » Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut Verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre. Ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 32), et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distinguì à Filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus (Lib. de processione Spiritus sancti, cap. 2) : « Habent utique à Patre esse Filius et Spiritus sanctus, sed diverso modo; quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem. » Et postea subdit (cap. 4) : « Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi. » Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens (4).

Sed *contra* est, quod dicit Athanasius in Symbolo (5) : « Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. »

CONCLUSIO. — Spiritus sanctus ita necessariò procedit à Filio, quod si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio

(1) Patri et Spiritui competit esse principium respectu nostri, non solum creans, conservans et gubernans, sed etiam movens et impellens nos.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem multiplicem confundas hæresim græcorum et armenorum dicentium quòd Spiritus sanctus à Filio non procedat et quòd hæc verba, *Filiusque* illicitè et irrationabiliter à Romana Ecclesia symbolo fuisse apposita.

(3) Quæ secunda œnomenica seu generalis prima autem Constantinopolitana fuit, habita sub Damasi pontificatu anno 381.

(4) Id est quamvis ab eo non existat.

(5) Nec ut Athanasii tantum auctoritas accipi debet, sed Ecclesiæ quæ hoc Symbolum veluti regulam christianæ fidei voluit esse, cum publice in Officio decantari præcepit.

esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui (1). Quod ex supra dictis patet (quæst. xxvii, art. 3, et quæst. xxx, art. 2). Non enim est possibile dicere quòd secundùm aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur; quia sequeretur quòd non esset trinum una essentia. Quidquid enim in divinis absolutè dicitur ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solum relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundùm quòd sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum unâ refertur ad Filium, et aliâ ad Spiritum sanctum: quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam tantùm personam Patris pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque referretur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ; sicut neque duæ relationes, quibus Pater referretur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una; ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritus sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus (2). — Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est (quæst. xxviii, art. 4). Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundùm principium, et secundùm quod est à principio. Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur. Ethuc quidem consonat ratio processionis utriusque. — Dictum est enim supra (quæst. xxvii, art. 2 et 4, et quæst. xxviii, art. 4), quòd Filius procedit per modum intellectus, ut Verbum; Spiritus sanctus autem per modum voluntatis, ut amor. Necesse est autem quòd amor à Verbo procedat: non enim aliquid amamus nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundùm hoc manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio. — Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quòd ab uno procedant plura absque ordine, nisi in illis quæ solum materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab una persona Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem; nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quòd Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quòd neuter eorum procedat ab alio; nisi quis poneret in eis materialem distinctionem; quod est impossibile. — Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse spiritum Filii, et esse à Patre per Filium; et quidam eorum dicuntur concedere quòd sit à Filio, vel profluat ab eo; non tamen quòd procedat (3).

(1) Hanc sententiam amplectuntur non solum Thomistæ, sed etiam communiter omnes theologi. Scotistæ tamen non negant Filium à Spiritu sancto per spirationem activam distingui, sed volunt quòd etiam ita per filiationem distinguatur, ut, ablatis per impossibile spiratione activâ, nihilominus distinctus foret.

(2) Eadem ratione potissimum utitur concilium

Florentinum contra Græcos qui illud dogma negare volebant.

(3) Notandum est equidem Græcos non negasse, nec negare omnem relationem Spiritus sancti ad Filium. Concedunt enim Spiritum esse spiritum Filii et esse à Patre per Filium, imò quòd sit à Filio, quòd effluat, quòd scaturiat, emanet, spiretur à Filio, non tamen quòd ad

quod videtur vel ex ignorantia vel ex protervia esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quòd linea procedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte; et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, potest concludi quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per sensum. Licèt autem per verba non inveniat in sacra Scriptura quòd Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur tamen quantum ad sensum; et præcipuè ubi dicit Filius (Joan. xvi, 14) de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacra Scriptura tenendum est, quòd id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundùm oppositas relationes distinguuntur. Cùm enim Dominus (Matth. xi, 27) dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater*, non excluditur quin Filius seipsum cognoscat. Sic igitur, cùm dicitur quòd Spiritus sanctus à Patre procedit, etiamsi adderetur quòd à solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius; quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponuntur Pater et Filius; sed solùm quantum ad hoc quòd hic est pater et ille filius.

Ad *secundum* dicendum, quòd in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quòd « illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt; non quòd minus esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes; sed intellectum eorum adversùs hæreticos declarantes.» Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondùm exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quòd hoc explicitè poneretur. Sed postea insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate romani pontificis (1), cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quòd dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd Spiritum sanctum non procedere à Filio, primò fuit à nestorianis introductum; ut patet in quodam symbolo nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoretus nestorianus (3), et plures post ipsum: inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicatur quòd Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanc-

illo procedat. Unde, ut ait divus Thomas, quæstio de nomine potius quàm de re moveri et ex ignorantia vel ex protervia oriri videtur.

(1) Damasi nempe, ut multi putant, in concilio ipso Romano ad confirmandum Constantinopolitanum secundum celebrato; quia Constantinopolitanum interesse nulli Latini potuerunt.

(2) Processio Spiritus sancti à Filio, implicitè in Symbolo Constantinopolitano continebatur, in quantum continetur ibi, quod procedit à Patre,

quia, quod de Patre dicitur, oportet et de Filio intelligi, cùm in nullo differat nisi quia hic est Filius et ille Pater, ait ipse beatus Thomas (De potent. quæst. x, art. 4 ad 15).

(3) Ita sentiunt Hugo Ethesianus, Bellarminus, Petavius et alii, quamvis Theodoretum excusare quidam nitantur recentiores. Sed quidquid sit, certum est hunc errorem non ulterius serpsisse.

tum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat; quia et Filius in Patre manere dicitur, cùm tamen à Patre procedat. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere; vel sicut amor amantis quiescit in amato; vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est (Joan. 1, 33): *Super quem videris spiritum descendantem et manentem super eum, hic est qui baptizat* (2).

Ad *quintum* dicendum, quòd Verbum in divinis non accipitur secundùm similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit Spiritus; quia sic tantùm metaphoricè diceretur; sed secundùm similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad *sextum* dicendum, quòd per hoc quòd Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omninò necessarium, quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius est à seipso, licèt sit à Patre.

Ad *septimum* dicendum, quòd Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quòd origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quòd Filius est solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio. Non enim aliter processiones distinguerentur; sicut supra ostensum est (in corp. art. et quæst. xxvii).

ARTICULUS III. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A PATRE PER FILIUM (3).

De his etiam Sent. I, dist. 42, art. 3, et Opusc. II, cap. 40, et Opusc. IX, cap. 27.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè: quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio nisi propter Patrem, sed propter quod unumquodque, et illud magis (4). Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs generetur Filius; et postea procedat Spiritus sanctus. Et sic processio Spiritus sancti non est æterna; quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici. Sicut enim dicimus quòd rex operatur per ballivum, ita potest dici quòd ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quòd Filius

(1) Imò tantùm vult non esse à Filio sicut à principali spiratore, sed per Filium; quod coïncidit cum latinis, ut expressum est in concilio Florentino, ubi proinde illis acquieverunt tandem Græci.

(2) Adde quod Baronius in Martyrologio, 30 novembris ea verba quæ referuntur in argumento, nec in antiquis exemplaribus nec editis à Mombritio haberi notat, proindeque suspectam fidem redolere, quamvis illa Surius refert.

(3) Ita locuti sunt Patres græci et inter latinos sanctus Hilarius (De Trin. lib. XII), et hanc locutionem sic interpretatur concilium Florentinum: *Definimus quòd Spiritus sanctus à Patre et*

Filio æternaliter est... declarantes quòd id quod sancti doctores et Patres dicunt ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse, secundùm Græcos quidem causam, secundùm Latinos verò principium subsistentiæ Spiritus sancti sicut et Patrem.

(4) Ubi proinde præmissarum assensus assensui conclusionis antefertur, quia conclusioni assentitur propter præmissas; et exemplum afferunt ejus quem quis propter alium amat; adeoque plus amat illum propter quem amat istum, etc.

spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed *contra* est quòd Hilarius dicit (De Trin. lib. XII): « Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum unà tecum adorem : et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. »

CONCLUSIO. — Cùm Filius à Patre habeat quòd ab eo Spiritus sanctus procedat, Pater per ipsum Filium spirare Spiritum sanctum dicitur.

Respondeo dicendum quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quòd exit ab agente; et tunc est causa agentis quòd agat; sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem; ut si dicamus quòd artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis verò; ut si dicamus quòd operatur per artem suam. Motiva verò, ut si dicamus quòd operatur per imperium alterius. Quandoque verò dictio causalis, cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quòd terminatur ad factum; ut cùm dicimus, artifex operatur per martellum. Non enim significatur quòd martellus sit causa artificis quòd agat; sed quòd sit causa artificiatio, ut ab artifice procedat; et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quòd quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto; ut cùm dicitur, *Rex operatur per ballivum* : quandoque autem in obliquo; ut cùm dicitur, *ballivus operatur per regem*. Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum, vel quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium; quòd idem est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, et virtutem quâ agit; sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium; quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere, in quantum est ab eo; et mediatè, in quantum est à Filio: et sic dicitur à Patre procedere per Filium. Sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediatè, in quantum Eva fuit mater ejus quæ processit ab Adam. Licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio: et idèo æqualiter procedit ab utroque. Licèt aliquando dicatur principaliter (2) vel propriè procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut generatio Filii est coætèrna generanti, unde non priùs fuit Pater (3) quàm gigneret Filium, ita processio Spiritus

(1) Præsertim verò quia Eva ex Adam non processit ut principio producente; sed extraordinariâ quâdam viâ; quatenus Adæ costam assumpsit Deus ut hinc Evam formaret.

(2) Dicitur *principaliter* quia Filius à Patre vim habet spirativam, additur *propriè* non ad significandum quòd Spiritus sanctus à Filio im-

propriè procedat, sed quia illud videtur quispian propriè habere, quòd habet non aliud sibi communicatum, et sic Pater habet vim spirandi non ab alio acceptam.

(3) Non tantum quia nen priùs habuit relationem Patris (quòd etiam in hominibus dici potest), sed quia priùs, esse omnino non habuit.

sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit prius Filius genitus quam Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quòd cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio (1). Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd ballivus operatur per regem: quia ballivi est agere, cum sit dominus sui actus; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui; quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem; quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum (2). Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quòd Pater spirat per Filium; et non è converso.

ARTICULUS IV. — UTRUM PATER ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI (3).

De his etiam Sent. I, dist. 41, art. 2, 5, 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 25, et Opusc. IX, cap. 23, et Joan. VIII, lect. 3, et Joan. XV, lect. item 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non sint unum principium Spiritus sancti. Quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere in quantum sunt unum; neque in natura, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est unum cum eis in natura; neque etiam in quantum sunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures (4). Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

2. Præterea, cum dicitur, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, non potest ibi designari unitas personalis; quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem (5) Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ (6). Ergo neque Pater et Filius.

(1) Id est, non semper è converso se habet ut unum æquò ac alterum operari dicatur per alterutrum, sicut adjuncta insinuant.

(2) Recipitur conversio in his rebus quarum una est causa magis immediata ratione virtutis et altera magis immediata ratione suppositi, ut patet ex exemplo hic allegato. Sed ordo qui est inter Patrem et Filium non est secundum virtutem, quippe eadem est in utroque, attenditur solum quantum ad supposita, secundum quæ Pater non potest dici principium magis immediatum quam Filius, quin è contra, cum Filius sit ex Patre et non Pater ex Filio.

(3) Patrem et Filium esse unum Spiritus sancti principium definivit Gregorius X in concilio Lugdun. et refertur (Bezet. VI De summ.

Trin. et fid. cath.): *Fideli et devotè professione fateamur, quòd Spiritus sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unà spiratione, procedit.*

(4) Puta personæ, vel plura supposita, ut supponitur ex præmissis.

(5) Seu propter unitatem proprietatis; quia eandem nempe habent inseparabilem et indivisam.

(6) Ut divina est; quia non possent esse nisi respectu personæ Filii, quæ à Spiritu sancto procedere non potest ratione divinitatis; etsi alio sensu sit principium ejus per incarnationem.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti; aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare: quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater: si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, videtur è converso dicendum quod unum principium Spiritus sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico *principium*, oportet quod supponat vel pro persona Patris, vel pro persona Filii: et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*.

6. Præterea, unum in substantia facit idem (1). Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

7. Præterea, Pater et Filius et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt *unus spirator*, sed *duo spiratores*, ut à multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit (De Trin. lib. II) quod Spiritus sanctus à Patre et Filio auctoribus confitendus est. Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritus sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. V, cap. 14): quod « Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritus sancti. »

CONCLUSIO. — Pater et Filius ad Spiritum sanctum relati, cum nullâ relativâ oppositione distinguantur, unum principium sunt Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus sancti, non opponantur relativè, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti. — Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*. Quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti; nisi *unum* intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: sunt unum principium, id est, uno modo. Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritus sancti; id est, duobus modis. — Dicendum est ergo quod licet hoc nomen, *principium*, significet proprietatem; tamen significat eam per modum substantivi; sicut hoc nomen, pater, et filius, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit à forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium Spiritus sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, inquantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, ut infra dicitur (in solut. ad 7 arg. huj. art.). Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures. Procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

(1) Colligitur ex libro V Metaphys. text. 16.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur, *Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti*, designatur una proprietas (1), quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quàm Filio; ita nec Filius est similior Patri quàm Spiritus sanctus.

Ad *quartum* dicendum, quòd hæc duo, scilicet Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictoriè opposita. Unde non est necesse alterum eorum dare. Cùm enim dicimus, Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositionem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis (3) à confusa suppositione ad determinatam.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc etiam est vera, *unum principium Spiritus sancti est Pater et Filius*; quia hoc quod dico *principium* non supponit (4) pro una persona tantum, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est (in solut. præc. arg.).

Ad *sextum* dicendum, quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundum quòd ly *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

Ad *septimum* dicendum, quòd quidam dicunt (5) quòd Pater et Filius, licèt sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen *duo spiratores* propter distinctionem suppositorum; sicut etiam *duo spirantes*; quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*; quia Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est (in solut. ad arg. huj. art.); non autem creatura procedit à tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quòd quia *spirans* adjectivum est, *spirator* verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt *duo spirantes* propter pluralitatem suppositorum, non autem *duo spiratores* propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita; substantiva verò à seipsis secundum formam significatam. Quod verò Hilarius (loc. cit. in arg.) dicit, quòd Spiritus sanctus est à Patre et Filio auctoribus, exponendum est quòd ponitur substantivum pro adjectivo.

QUÆSTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de nomine amoris. — Et circa hoc quærentur duo: 1º Utrùm sit proprium nomen Spiritus sancti. — 2º Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

(1) Spiratio activa non est proprietas personalis, ut ait beatus Thomas (quæst. xxx, art. 2 ad 4); quia non uni tantum personæ, sed duabus convenit. Attamen proprietas dici potest quia non est omnibus personis communis, cùm tantum Patri Filioque conveniat.

(2) Juxta illud theologorum vulgare axioma: Nomina substantiva non possunt dici pluraliter,

nisi supposita et formæ per ea significata multiplicentur.

(3) Fallacia figuræ dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus.

(4) Suppositio apud logicos definitur: positio termini loco alienius de quo verificator.

(5) Et ipse quidem ita dixit in Sententiis, lib. 1, dist. 41, art. 4.

ARTICULUS I. — UTRUM AMOR SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 40, art. 4, ut et dist. 17, quæst. II, art. 2, quæst. XII, et De verit. quæst. IV, art. 2 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *amor* non sit proprium nomen Spiritus sancti. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 17) : « Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes, non tres, sed una sapientia ; non ita et charitas dicatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas. » Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritus sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed *amor* non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo *amor* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium, quia secundum Dionysium (De divin. nom. cap. 4) est quædam vis unitiva. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit ; non autem aliquid ab eis procedens. Cùm igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio, sicut ostensum est (quæst. xxxvi, art. 2), videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor : si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus à spiritu ; quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit in homil. xxx Pentecostes : « Ipse Spiritus sanctus est amor. »

CONCLUSIO.— Amor, personaliter acceptus, proprium nomen est Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quòd nomen *amoris* in divinis sumi potest essentialiter et personaliter. Et secundum quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus sancti, sicut *Verbum* est proprium nomen Filii. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd cùm in divinis, ut supra ostensum est (quæst. xxvii, art. 2, 3, 4 et 5), sint duæ processiones : una per modum intellectus, quæ est processio Verbi ; alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris ; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventata ; non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et *processionis* et *spirationis* nominibus nominantur, ut supra dictum est (quæst. xxvii, art. 4 ad 3), quæ tamen sunt magis nomina originis quàm relationis (2), secundum proprietatem vocabuli. Et tamen simpliciter secundum utramque processionem considerari oportet. — Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum ; ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ; ita quòd cùm aliquis seipsum intelligit et amat, est

(1) Amor, charitas et dilectio eodem sensu hic accipiuntur. Unde concilium Toletanum undecimum in publica professione dogmatum fidei catholicæ dicit : *Spiritus sanctus non procedit de Patre in Filium, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed*

simul ab utrisque procedere monstratur, quia charitas amborum esse agnoscitur.

(2) Quia nempe aliquid significant prout procedit actu vel spiratur. Sed relatio significat id quod sequitur ipsam processionem sive spirationem terminatam. Vel significant eam in fieri ; relatio autem in facto esse, ut explicari solet.

in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante (1). Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventata ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam; ut patet in hoc quod dico *intelligere*; et sunt etiam alia vocabula adinventata ad significandum processum intellectualis conceptionis; scilicet ipsum *dicere*, et *Verbum*. Unde in divinis *intelligere*, solum essentialiter dicitur; quia non importat habitudinem principii Verbi ad ipsum Verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit: ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii Verbi ad Verbum ipsum. — Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideo propter vocabulorum inopiam hujusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*; sicut si Verbum nominarem *intelligentiam conceptam*, vel *sapientiam genitam*. Sic igitur in quantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur; sicut *intelligentia* et *intelligere*. In quantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, et è converso; ita quod per *amorem* intelligatur amor procedens, et per *diligere* intelligatur spirare amorem procedentem: sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale (2), sicut *dicere* vel *generare*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xxxiv, art. 2 ad 4).

Ad *secundum* dicendum, quod *intelligere* et *velle* et *amare*, licet significantur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est (quæst. xlv, art. 4), ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente; tamen cum habitudine ad rem verbo expressam vel amatam. Sed in Deo in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in Verbo importatur habitudo Verbi ad rem Verbo expressam.

Ad *tertium* dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii in quantum est amor, quia cum Pater amet unicam dilectione se et Filium, et è converso, importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium; et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc quod Pater et Filius se mutuò amant, oportet quod mutuus amor qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius (3), sed tertia in Trinitate persona. Secundum

(1) Diversimodè tamen juxta diversam utriusque conditionem. Nam intellectum quidem est in intelligente secundum similitudinem essentialis suæ, quam intellectus ad se trahit. Amatum autem est in amante per aliquam impressionem quæ voluntas in illud fertur. Hinc discrimen inter generationem et processionem.

(2) Hinc amor triplici modo sumitur, personaliter, notionaliter et essentialiter. Personaliter,

quasi passivè accipitur et in ratione termini; ita proprium nomen est Spiritus sancti; notionaliter dicitur quasi activè et in ratione principii spirantis, et sic Patri et Filio convenit; essentialiter non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis et tribus personis commune est.

(3) Sic enim Filius est medius inter Patrem et Spiritum, ut ait beatus Thomas (Opusc. I, c. 9).

verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Filio, licèt intelligat, non tamen competit producere Verbum, quia intelligere convenit ei ut Verbo procedenti; ita licèt Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quòd spiret amorem, quod est diligere notionaliter sump-tum (1); quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

ARTICULUS II. — UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO (2).

De his etiam Sent. I, dist. 14, quæst. 1, art. 1, ut et dist. 52, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 25, circa fin. et De potent. quæst. ii, art. 5 ad 41, et quæst. ix, art. 9 ad 49.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater et Filius non dili-gant se Spiritu sancto. Augustinus enim (De Trin. lib. vii, cap. 1) probat quòd Pater non est sapiens sapientià genitâ. Sed sicut Filius est sapientia genita; ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est (quæst. xxvii, art. 3). Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cùm dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quòd sumitur essentialiter; quia pari ratione posset dici quòd Pater intelligit Filio. Neque etiam secundum quòd su-mitur notionaliter; quia pari ratione posset dici quòd Pater et Filius spirant Spiritu sancto; vel quòd Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto; quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs; non enim potest dici quòd Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quòd diligit se Spiritu sancto, secundum quòd diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur esse Spiritus sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. vi, cap. 5) quòd: « Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur; genitoremque suum diligit. »

CONCLUSIO. — Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, prout diligere essen-tialiter sumitur; diligunt autem se, si diligere notionaliter accipiatur.

Respondeo dicendum quòd circa hanc quæstionem difficultatem affert quòd cùm dicitur, Pater diligit Filium Spiritu sancto, cùm ablativus cons-truatur in habitudine alicujus causæ, videtur quòd Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio: quod est omnino impossibile. — Et ideo quidam dixerunt hanc esse falsam, *Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto*; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cùm scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientià genitâ (3). Quidam ve-rò dicunt quòd est propositio impropria; et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto; id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine

(1) Hinc illud: e cujuslibet amantis est aliquis amor; verum est de amante notionaliter, sed non de amante essentialiter.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo ex ratione demonstres locutiones sanctorum Hieron. (super

Ps. xiv), Augustini (De Trin. lib. vi, cap. 5, et lib. xv, cap. 7) et aliorum Patrum quibus Pa-trem et Filium diligere se Spiritu sancto dicunt esse rectas.

(3) Scilicet *Retract.* lib. i, cap. 26.

signi; ut sit sensus : Spiritus sanctus est signum quòd Pater diligat Filium; in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis (1); quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quòd construitur in habitudine effectus (2) formalis : et isti propinquius ad veritatem accesserunt. — Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate; omne illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Ut si dicam : Iste est indutus vestimento; iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus; quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quòd ignis est *calefaciens calefactione*; quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens. Et dicimus quòd arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsa procedentes. — Secundum hoc ergo dicendum quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiã suã. Unde Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 7) : « Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum. » Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm *spirare amorem*; sicut *dicere* est producere verbum; et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo, vel Filio, se et creaturam. Et Pater et Filius dicuntur *diligentes Spiritu sancto* (3), vel amore procedente, et se, et nos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter. Et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio (4). Sed *diligere* sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quòd arbor est florens *floritione et floribus*. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis. Unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quòd Pater *dicit* Verbo tanquam personã procedente, et *dicit dictione* tanquam actu notio-

(1) Quod falsum est, cùm Spiritus sanctus non sit Patri et Filio principium productivum amoris, neque etiam illius causa formalis.

(2) Effectus largè sumptus ita ut omne quod à principio est designet. Tam illius propositionis est sensus ille : A Patre et Filio procedit amor qui est Spiritus sanctus quo diligunt se. Hujus locutionis auctorem Hugonem Victorium D. Thomas facit in Sententiis (lib. I, dist. 52), sed contrarium in Hugonis operibus reperitur, ideo

Nicolai Hugonem pro Richardo irrepisse opinatur.

(3) Hinc locutio ista, si Verbum *diligere* notionaliter accipitur, admittenda est.

(4) Hinc illa propositio : *Pater est sapiens sapientiã ingeniã* quæ fuit à sancto Augustino retractata, non similis est huic : *Pater diligit Filium Spiritu sancto* quæ in hoc articulo discutitur.

nali; quia *dicere* importat determinatam personam procedentem; cùm *dicere* sit producere Verbum. Et similiter *diligere*, prout notionaliter sumitur, est producere amorem. Et ideo potest dici quòd Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam personam procedente, et ipsam dilectione tanquam actu notionali.

Ad *tertium* dicendum, quòd Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est (in ist. art.), *diligere*, prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinam personam, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, inquantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, inquantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam, et in verbo et in amore procedente quasi secundario; inquantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam (1).

QUÆSTIO XXXVIII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de *dono*. — Et circa hoc quærentur duo: 1º Utrum *donum* possit esse nomen personale. — 2º Utrum sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS I. — UTRUM DONUM SIT NOMEN PERSONALE (2).

De his etiam Sent. I, dist. 48, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd *donum* non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen *doni* non importat aliquam distinctionem in divinis. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 19) quòd « Spiritus sanctus ita datur sicut Dei donum, ut etiam seipsum det, sicut Deus. » Ergo *donum* non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium (De Trin. lib. viii). Ergo *donum* non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum (De fid. orth. lib. iv, cap. 19): « Nihil est subjectum aut serviens in divinis personis. » Sed *donum* importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur. Ergo *donum* non est nomen personale.

4. Præterea, *donum* importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo *donum* non est nomen personale.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 19): « Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro; sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus. » Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et *donum*.

CONCLUSIO. — Cùm personam divinam conveniat alicujus esse per originem, et ha-

(1) Quærent theologo ex quarum rerum amore procedat Spiritus sanctus. Juxta thomistas procedit per se ex amore essentiæ, attributorum et personarum in Deo; per accidens et concomitantè ex amore creaturarum futurarum, sed nullo modo ex amore creaturarum possibilium.

(2) Hinc habes quomodo per rationem ostendas diversa Scripturarum dicta sic vel sic à catholicis debere intelligi; aliquandò scilicet accipiendò donum pro persona divina, aliquandò pro aliquo dono creato, aliquandò pro essentia divina.

bere à creatura rationali, non ex propria virtute; competit necessariò personæ divinæ donum esse, et dari.

Respondeo dicendum quòd in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quòd autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id à quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut ejus sit. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundùm originem sicut Filius est Patris, vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creatura Deo conjuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divina persona, non tamen sic quòd in potestate earum sit frui personà divinà et uti-effectu ejus. Ad quòd quandoque pertingit rationalis creatura, ut putà cùm sic fit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam (1). Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest proprià virtute pervenire. Unde oportet quòd hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur quòd aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nomen *doni* importat distinctionem personalem; secundùm quòd *donum* dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat seipsum, inquantum est sui ipsius, ut potens se uti, vel potiùs frui; sicut et homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quòd Augustinus dicit (sup. Joan. tract. xxix, art. princ.): Quid tam tuum est quàm tu? Vel dicendum, et meliùs, quòd donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc *esse hujus*, dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis; sicut dicit Augustinus (ibid.). Et sic *donum* non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur quòd Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus, ut possessio vel servus. Et sic oportet quòd donum essentialiter distinguatur à dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantùm; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. Inquantum ergo *donum* hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, et est nomen personale (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo; quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd *donum* secundùm quòd est nomen personale in divinis non importat subjectionem, sed originem tantùm in comparatione ad dantem. In comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd *donum* non dicitur ex eo quòd actu datur; sed inquantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur *donum*, licèt ex tempore detur (3). Nec tamen per hoc

(1) Utendo nempe vel fruendo, ut in beatitudine Deitate fruimur et utemur; alioquin habere Deum vel personam divinam per unionem hypostolicam seu per assumptionem creatura etiam irrationalis potest, ut in tertia parte notabitur.

(2) Donum sumi potest tribus modis, nimirum essentialiter, notionaliter et personaliter. Essentialiter quatenus consideratur res quæ gratuitò donatur; sic omnibus personis divinis competit, quia possent omnes se nobis liberaliter dare: notionaliter sumitur quatenus originem passi-

vam denotat, utque id quòd gratuitò datur ab habente auctoritatem dandi. Sic donum est commune Filio et Spiritui sancto, sed Patri non convenit, quia Pater à nullo originem habet et personaliter sumitur quatenus uni tantùm personæ convenit, de quo articulo sequenti dicitur.

(3) Donum et datum inter se differunt: nam donum dicitur quòd aptum est dari; datum verò, quòd actu datur. Unde persona divina ab æterno est donum, sed ex tempore est datum.

quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentialè, sed quòd aliquid essentialè in suo intellectu includat; sicut essentialè includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est (quæst. xxix, art. 4, et quæst. xxxiv, art. 3 ad 1).

ARTICULUS II. — UTRUM DONUM SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 48, art. 2, et De verit. quæst. vii, art. 5 ad 5.

Ad sècundum sic proceditur. 1. Videtur quòd *donum* non sit proprium nomen Spiritus sancti. *Donum* enim dicitur ex eo quòd datur. Sed sicut dicitur (Is. ix, 6): *Filius datus est nobis*: ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis. Sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo *donum* non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. iv, cap. 20): « Sicut natum esse est Filio à Patre esse; ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre et Filio procedere. » Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit à Patre et Filio. Ergo et *donum* est proprium nomen Spiritus sancti.

CONCLUSIO. — Cùm Spiritus sanctus procedat in divinis ut amor, donum est ei proprium nomen et personale.

Respondeo dicendum quòd *donum* secundum quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti. — Ad cujus evidentiam sciendum est quòd *donum* propriè est datio irredibilis (2), secundum Philosophum (Top. lib. iv, cap. 4); id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor. Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cùm Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est (quæst. xxxvii, art. 1), procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 24) quòd « per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Filius, quia procedit per modum Verbi quod de ratione sua habet quòd sit similitudo sui principii, dicitur propriè *imago*, licèt etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, qui à Patre procedit ut amor, dicitur propriè *donum*, licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore; secundum illud (Joan. iii, 16): *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad *secundum* dicendum, quòd in nomine *doni* importatur quòd sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad *tertium* dicendum, quòd donum antequam detur, est tantum dantis;

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas hoc nomen donum rectè ab Ecclesia Spiritui sancto, tanquam nomen ei proprium. Ipsa enim Spiritum sanctum alloquens

in hymno, inquit: *Qui diceris paracletus altissimi donum Dei.*

(2) Id est donatio quæ non redditur, nec reddenda speratur à donante vel expectatur.

sed postquam datur, est ejus cui datur (1). Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum Dei dantis. Cum autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

QUÆSTIO XXXIX.

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ de personis divinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem. — Quantum igitur ad primum horum, octo quærentur : 1° Utrùm essentia in divinis sit idem quod persona. — 2° Utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ. — 3° Utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari. — 4° Utrùm adjectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari possint de nominibus essentialibus concretivè acceptis. — 5° Utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. — 6° Utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis. — 7° Utrùm essentialia attributa sint approprianda personis. — 8° Quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS I. — UTRUM IN DIVINIS ESSENTIA SIT IDEM QUOD PERSONA (2).

De his etiam sup. quæst. III, art. 3, ut et Sent. I, dist. 34, quæst. I, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantum unum suppositum unius naturæ; ut patet in omnibus substantiis separatis (3). Eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ; ut ex supra dictis patet (quæst. xxviii, art. 3, et quæst. xxx, art. 2). Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio non verificantur simul de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentia et persona; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ: unde *suppositum* vel *hypostasis* nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. vi, cap. 7): « Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. »

CONCLUSIO. — Cum persona sit relatio subsistens in divina natura, idem realiter est quod divina essentia; distinguuntur tamen personæ divinæ inter se realiter, ratione oppositæ realis relationis.

Respondeo dicendum quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra

(1) Ad quæ verba ita scribit Cappou: Postquam datus est homini Spiritus sanctus, tunc etiam potest dici donum hominis, non eo in sensu, quo dicitur donum dantis, sed in eo quo dicitur donum accipientis à dante acceptum. Neque enim Spiritus sanctus dicitur donum hominis, quasi ab ipso procedat, sed quod ab ipso habeatur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confusas ex una parte hereticos qui substantias ab essentia separarunt, ut manichæos qui duo principia admittebant, arianos qui Patris et Filii consubstantialitatem negarunt, Macedonium

et Marathonium qui Spiritum sanctum creaturam esse asseruerunt, tritheitas qui tres deos confitebantur et ex alia parte hereticos qui personas confundebant, ut Simonem, Valentianum, Praxeam, Noetum, Sabellium, Priscillianum et omnes alios qui generatim *patripassiani* fuerunt vocati, quia Patrem incarnatum et passum supponebant.

(3) Nimirum in angelis qui substantiæ separata dicuntur et unius naturæ supposita singula esse, quia singuli suam speciem constituunt; ut infra suo loco dicitur (quæst. I, art. 4).

(quæst. III, art. 3) quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quòd, multiplicatis personis divinis, essentia retinet unitatem. Et quia, ut Boetius dicit (De Trin. lib. 1) relatio multiplicat personarum trinitatem, posuerunt aliqui hoc modo in divinis differre essentiam et personam, quo et relationes dicebant esse assistentes (1), considerantes in relationibus solùm quòd ad alterum sunt, et non quòd res sunt. — Sed, sicut supra ostensum est (quæst. XXVIII, art. 2), sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia, quàm persona, secundùm rem; et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra (quæst. XXIX, art. 4), significat relationem prout est subsistens in natura divina (2). Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantùm. Comparata autem ad oppositam relationem, habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia (3); quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes. Et ideo, secundùm quòd habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita. Neque tamen distinguitur essentia; quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundùm quòd sunt realiter idem cum essentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd in quantum essentia et persona in divinis differunt secundùm intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quod negatur de altero; et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad *tertium* dicendum, quòd rebus divinis nomina imponimus secundùm modum rerum creaturarum; ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1 et 3). Et quia naturæ rerum creaturarum individuantur per materiam quæ subicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur; non quòd ibi sit aliqua *suppositio*, vel *subjectio* secundùm rem.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT DICENDUM TRES PERSONAS ESSE UNIUS ESSENTIÆ (4).

De his etiam Sent. I, dist. 51, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum, tres personas esse unius essentiae. Dicit enim Hilarius in lib. de Synodis (5) quòd « Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam

(1) Ita Gilbertus Porretanus ut supra (quæst. XXVIII); ubi ejus etiam damnatio in concilio Rhemensi cum ejusdem palinodia vel erroris confessione ac revocatione notata est.

(2) Nihil ergo subsistens in natura divina nisi ratione personæ dici potest; nec absolutà ullà subsistentià.

(3) Per hanc scilicet materiam, et per hanc formam; quæ sunt constitutiva principia particularis essentiae, sive individui essentiam particularem includentis.

(4) Dogma catholicum sic à concilio Constanti-nopolitano quinto (cap. 4) fuit definitum: Si

quis non confitetur Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse naturam, sive essentiam, unam virtutem et potestatem; Trinitatem consubstantialem, unam deitatem in tribus subsistentiis sive personis adorandam; anathema sit. Abbas Joachim, qui de divinis unitatem non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam tantum agnoverat, à concilio Lateranensi extra de Sum. Trin. et fide cathol. fuit damnatus.

(5) Exponendo Antiochenæ Synodi fidem, sive Symbolum ibi à 97 episcopis qui adfuerunt expositum.

tria; per consonantiam verò, unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentia.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 1). Sed nunquam in Scriptura sacra exprimitur, quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unius essentia. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentia, sed magis quòd essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt unius essentia.

5. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. vii, cap. 6) quòd « non dicimus tres personas esse ex una essentia, ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. » Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ. Ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt unius essentia.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cum dicuntur tres personæ unius essentia, vel substantia, datur erroris occasio. Quia, ut Hilarius dicit in lib. de Synodis (ad can. 27): « Una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat; aut divisa unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias; aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus et usurpata sit et assumpta. » Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. iii contra Maximinum (cap. 14) quòd hoc nomen *Homousion* (1), quod in concilio Nicæno adversus arianos firmatum est, idem significat quòd tres personas esse unius essentia.

CONCLUSIO. — Essentia divina, cum in divinis significetur ut forma, erit una trium personarum, quæ tres erunt unius essentia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xiii, art. 1 et 2), intellectus noster res divinas nominat, non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur (2), et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcumque esse ejus cujus est forma; sicut sanitatem vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; et cum dicimus: Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia (3), dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentia; ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

(1) Ex græca voce *ὁμοῦσιον* sive *ὁμοούσιον* quæ substantiæ identitalem significat, et à Latinis per *consubstantialitatem* exprimitur contra hæresim arianam quæ *ὁμοιούσιον* tantum, id est similem, non eundem in substantia blasphemabat.

(2) Per materiam signatam; signata autem

materia appellatur quia potius hujus quàm illius capax est quantitas; ad quam capacitatem per dispositiones antecedentes perducitur.

(3) Vel transpositâ constructione: In divinis non multiplicatur essentia, multiplicatis personis, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd *substantia* ibi sumitur pro hypostasi, et non pro *essentia* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt tres personas esse unius essentiæ, non inveniatur in sacra Scriptura per hæc verba; invenitur tamen quantum ad hunc sensum; sicut ibi (Joan. x, 30): *Ego et Pater unum sumus*. Et (Joan. x, 38): *Ego in Patre, et Pater in me est*. Et per multa alia haberi potest idem.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia natura designat principium actûs, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua unius naturæ quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt, nisi quorum est unum esse. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quòd tres personæ sunt unius essentiæ, quàm si diceretur quòd sunt unius naturæ (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd forma absolutè accepta consuevit significari ut ejus cuius est forma, ut virtus Petri. E converso autem, res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cum volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi; quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur, *Petrus est magnæ virtutis*. Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur, *vir sanguinum est iste*, id est effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur, non autem è converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quòd Pater est persona divinæ essentiæ (3), vel quòd *tres personæ sunt unius essentiæ*.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum. Aliquid tamen est sua forma; ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus, *tres personas unius essentiæ*, significando essentiam in habitudine formæ non ostenditur aliud esse essentia quàm persona; quod ostenderetur, si diceremus *tres personas ex eadem essentia*.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut Hilarius dicit in lib. de Synodis, versus finem: « Malè sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ (4) à quibusdam habentur, esse non debeant. Malè intelligitur Homousion, quid ad me bene intelligentem? » Et supra: « Sit ergo una substantia ex una geniti proprietate; non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione. »

ARTICULUS III. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA PRÆDICENTUR SINGULARITER DE TRIBUS PERSONIS (5).

De his etiam Sent. 1, dist. 4, art. 2 ad 5. Et super Boetium, De Trin. quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed plura-

(1) Hinc Hilarii sensus est, Patrem, Filium et Spiritum sanctum esse tria quædam secundum hypostases, sive tria supposita, esse verò unum per consonantiam naturæ.

(2) Hinc etsi rectè dici possit, tres personas unius esse naturæ, rectius attamen dicitur quòd sint unius essentiæ.

(3) Non est simpliciter dicendum quòd sit persona essentiæ.

(4) Vel *non sanctè habentur*, id est, non cum ea sanctitate tractantur quæ dignæ sunt; ut ego quidem legi malim.

(5) Hic docet B. Thomas nomina essentialia, si substantiva sint, prædicari tantum singulariter de personis divinis; adjectiva verò pluraliter.

liter. Sicut enim *homo* significatur ut habens humanitatem, ita *Deus* significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. 1, ubi dicitur : *In principio Deus creavit cælum et terram*, hebraica veritas (1) habet *Elohim* ; quod potest interpretari *dii* sive *judices* : et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cum absolutè dicatur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis. Dicit enim Augustinus (De doct. christiana, lib. 1, cap. 5) : « Res quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eâdem ratione dicere possumus tres Deos.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuter. vi, 4) : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

CONCLUSIO. — Nomina essentialia substantiva in divinis, in singulari tantum prædicantur de personis ; nomina verò adjectiva in plurali tantum.

Respondeo dicendum quòd nominum essentialium (2) quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter : quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cujus ratio est ; quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ ; nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem. Unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen (3). Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ (4). Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari ; non autem, si sint adjectiva. Dicimus enim quòd multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus : dicimus tamen quòd plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est (art. præc.). Quæ quidem simplex est, et maximè una, ut supra ostensum est (quæst. iii, art. 7, et quæst. ii, art. 4). Unde nomina significantia divinam essentiam substantivè, singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem et Platonem et Ciceronem dicimus tres

(1) Vel editio hebraica, quæ dicitur hic *hebraica veritas*, quia primitiva est sive originalis editio ad quam aliæ omnes componi debent.

(2) Id est ad essentiam pertinentium prout abstractum à personis intelligitur vel intelligi potest ; qualia sunt illa nomina quæ tametsi personæ plures in divinis non essent ex hypothesi impossibili data, Deo nihilominus convenirent ; ut esse sapientem, omnipotentem et similia.

(3) Non vult hic docere B. Thomas quòd ad multiplicationem nominis substantivi sufficiat multiplicatio formarum, sed mens illius est quòd non sufficiat multiplicatio suppositorum sicut in adjectivis, ad hoc ut nomina substantiva dicantur pluraliter, sed requiritur etiam formarum multiplicatio.

(4) *Ordinatæ* sic vocatur multitudo ad illius differentiam quæ confusè continet, sicut est coacervatio lapidum.

homines; Patrem autem et Filium et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos, et increatos, et immensos, si adjectivè sumantur. Si verò substantivè sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam *Deus* dicitur substantivè, sed *habens deitatem* dicitur adjectivè. Unde, licèt sint *tres habentes deitatem*, non tamen sequitur quòd sint *tres dii*.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in hebræo dicitur pluraliter *Elohim* (2). Nos autem non dicimus pluraliter neque *deos* neque *substantias*, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc nomen, *res*, est de transcendentibus (3). Unde secundum quòd pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis. Secundum verò quòd pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem (loc. cit. in arg.) quòd eadem Trinitas quædam summa res est.

Ad *quartum* dicendum, quòd forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est tres personales proprietates, in Patre et Filio et Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS IV. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA CONCRETA POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA (4).

De his etiam Sent. I, dist. 4, quæst. II, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia concreta non possunt supponere (5) pro persona; ita quòd hæc sit vera: Deus genuit Deum. Quia, ut sophistæ dicunt, terminus singularis idem significat et supponit (6). Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis; cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est (art. præc.). Ergo cum significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentia, et non pro persona.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro

(1) Unde cum sanctus Athanasius in Symbolo dicit: *Non tres æterni, sed unus æternus. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus, et unus immensus*, substantivè accipit illas voces, adjectivè autem cum postea addit: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales*.

(2) Vel Hebræorum usu pluralis casus ob dignitatem pro singulari usurpatur; ut Rabbi Aben-Ezra (id est filius Ezra) in eum locum notat: Unde cum verbo singulari jungitur; quasi singularem duntaxat significationem includens.

(3) Transcendens vocatur quod imbibitur in omni formalitate rei de qua prædicatur; ita ut nihil sit in tali re, de quo dici non possit. Non modò ens est transcendens, sed etiam ejus proprietates, scilicet unitas, veritas et bonitas, sicut et voca-

bula quæ convertuntur cum ente, qualia sunt *res* et *aliquid*, ut jam antea notatum est.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo pro rationem confundas hæresim Calvini blasphemantis Filium non esse Deum de Deo, neque ex substantia Patris, immò à seipso semper fuisse ut esset, unde et illud Symboli: *Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*, ridiculosam esse battologiam.

(5) Suppositio est positio termini loco alicujus de quo verificatur, ut jam notatum est.

6. Id est pro eodem supponit quod significat: Non sic autem communis qui supponit interdum pro alio; quia naturam significat, et pro supposito ponitur. Nomen autem hoc *Deus* esse terminum singularem ex articulo præcedenti satis apertè colligitur.

essentia. Ergo cum dicitur, *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

3. Præterea, si hæc est vera, *Deus genuit*, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera, *Deus non generat*, quia Filius non generat. Ergo est *Deus generans*, et *Deus non generans*: et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si *Deus genuit Deum*, aut se *Deum*, aut alium *Deum*. Sed non se *Deum*; quia, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. 1, cap. 4), nulla res generat seipsam: neque alium *Deum*; quia non est nisi unus *Deus*. Ergo hæc est falsa, *Deus genuit Deum*.

5. Præterea, si *Deus genuit Deum*, aut *Deum* qui est *Deus Pater*, aut *Deum* qui non est *Deus Pater*. Si *Deum* qui est *Deus Pater*, ergo *Deus Pater* est *genitus*. Si *Deum* qui non est *Deus Pater*, ergo *Deus* est qui non est *Deus Pater*; quod est falsum. Non ergo potest dici quod *Deus genuit Deum*.

Sed *contra* est, quod in Symbolo dicitur: *Deum de Deo* (1).

CONCLUSIO. — Nomina essentialia in divinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro una persona, nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adjungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, proprie secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens, et quod habetur; et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas. — Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, *Deus*, significat divinam essentiam, ut in habente ipsam; sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut proprie possit supponere pro persona, sicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentia (2), ut cum dicitur, *Deus creat*, quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque verò supponit personam; vel unam tantum, ut cum dicitur, *Deus generat*; vel duas, ut cum dicitur, *Deus spirat*; vel tres, ut cum dicitur, *Regi sæculorum immortalis, invisibilis, soli Deo honor et gloria* (I. Timoth. 1, 17).

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentia quam significat.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad *tertium* dicendum, quod aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro persona, quam hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro persona; etiamsi nihil addatur quod deter-

(1) Sic in Symbolo Nicæno contra hæresim arianam edito, et quibusdam additamentis postmodum aucto, ut in missa cantatur; nisi quod in Symbolo Nicæno primitivo, *Deus ex Deo*, verbis leviter immutatis, legitur.

(2) Non *ut quod*, quasi pro subjecto creante vel pro individuo deitatis quod per se creet; sed *ut quo* tantum quasi pro principio creandi vel pro formali ratione quæ quilibet persona *creat*, quia *Deus* est.

minet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro natura communi (1), nisi propter exigentiam alicujus additi; ut cum dicitur, Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro natura communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur, *Deus generat*, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro persona Patris. Sed cum dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii: unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio; ut si dicatur, *Deus genitus non generat*. Unde etiam non sequitur quod est *Deus generans*, et *Deus non generans*, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam; ut putà si dicamus: Pater est *Deus generans*, et Filius est *Deus non generans*. Et ita non sequitur quod sint plures dii; quia Pater et Filius sunt unus *Deus* (2), ut dictum est (art. præc.).

Ad *quartum* dicendum, quod hæc est falsa, *Pater genuit se Deum*; quia *ly se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dicit ad Maximum (epist. LXVI), quod *Deus Pater genuit alterum se*. Quia *ly se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus, *genuit alterum à se*; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ: sed est impropria vel emphatica (3) locutio; ut sit sensus, *genuit alterum similitimum sibi*. Similiter et hæc est falsa, *Genuit alium Deum*; quia, licet Filius sit alius à Patre (ut supra dictum est, quæst. xxxi, art. 2), non tamen est dicendum quod sit *alius Deus*; quia intelligeretur quod hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum quod est *Deus*; et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, *Genuit alium Deum*; ita quod *ly alius*, sit substantivum; et *ly Deus*, appositivè construatur cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad *quintum* dicendum, quod hæc est falsa, *Deus genuit Deum qui est Deus Pater*. Quia cum *ly Pater* appositivè construatur cum *ly Deus*, restringit ipsum ad standum pro persona Patris; ut sit sensus, *genuit Deum qui est ipse Pater*; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera: *genuit Deum qui non est Deus Pater*. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum; tunc è converso affirmativa esset vera, et negativa falsa; ut sit sensus, *genuit Deum qui est Deus qui est Pater*. Sed hæc est extorta expositio (4). Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativa potest referre suppositum; sed in negativa refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii: negativæ verò sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur à persona Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur; cum, secundum Philoso-

(1) Formaliter et secundum se sumptâ prout extra individua consideratur vel cum individuis non communicans.

(2) Præter unitatem nimirum essentia qua nec generans per se, nec genita est.

(3) Id est, abstrusius aliquid et fortius conti-

nens quam verba ipsa præ se ferant, juxta vim græcæ vocis ἑρρηκτοῖς. Estque verior hæc secunda explicatio et Augustino conformior; etsi utramque lib. 1 Sent. dist. 4, Magister ipse affert.

(4) Imò etiam involuta, confusa et inepta, nec ullum ferè sensum reddens.

phum (Periherm. lib. II, cap. ult.), de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA IN ABSTRACTO SIGNIFICATA POSSINT SUPPONERE PRO PERSONA (1).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. I, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia in abstracto significata possunt supponere pro persona, ita quòd hæc sit vera: *essentia generat essentiam*. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. VII, cap. 1 et 2): « Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia; et singillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. »

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quòd essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet (quæst. III, art. 3 et 4). Sed hæc est vera, *Deus generat Deum*, sicut dictum est (art. præc.). Ergo hæc est vera, *Essentia generat essentiam*.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro persona Patris; et sic *essentia generat*.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans et non generans: quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20): « Pater est principium totius deitatis. » Sed non est principium nisi generando vel spirando. Ergo Pater generat vel spirat deitatem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 1) quòd: « nulla res generat seipsam. » Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam; cum nihil sit in Deo quod distinguatur à divina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

CONCLUSIO. — Essentialia nomina in abstracto minimè pro persona supponere possunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quòd sicut dicitur, *Deus genuit Deum*, ita potest dici quòd *essentia genuit essentiam*, considerans quòd propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quàm divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit; quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est (art. præc.). Licet autem secundum rem sit idem *Deus* quod *deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quòd possit supponere pro persona; et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus*; ut dicatur quòd Deus est genitus vel generans, sicut dictum est (art. præc.). Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suæ significationis quòd supponat pro persona; quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essen-

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem conteras hæresim abbatis Joachim, dicentis quòd *essentia generat essentiam*, ut genita et procedens; quod fuit sic damnatum ab Innocentio III in concilio Lateran.: Nos autem sacro approbante concilio credimus et confitemur,

quòd una quædam summa res est, videlicet, substantia, essentia, seu natura divina, quæ res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus sanctus qui procedit

tiae attribui; significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad exprimendam unitatem essentiae et personae (1), sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietates locutionis patiantur. Unde huiusmodi locutiones non sunt extendendae, sed exponendae; ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cum dicitur, essentia de essentia; vel sapientia de sapientia; ut sit sensus, Filius qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quae pertinent ad actum, magis propinque se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia de sapientia, quam essentia de essentia.

Ad *secundum* dicendum, quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quae incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem; et ideo generatur et corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur, neque per se, neque per accidens (2).

Ad *tertium* dicendum, quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi oportet loqui diversimode de utroque (3).

Ad *quartum* dicendum, quod essentia divina praedicatur de Patre per modum identitatis (4), propter divinam simplicitatem. Nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum praedicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad *quintum* dicendum, quod haec est differentia inter nomina substantiva et adjectiva; quod nomina substantiva ferunt suum suppositum (5), adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt (6) circa substantivum. Unde sophistae dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentia praedicari, propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietates personalis distincta determinet essentiam, sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum (7). Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt praedicari de essentia, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si *res* et *Deus* supponant pro persona; non autem si supponant pro essentia. Unde non est contradictio, si dicatur quod essentia est *res generans* et *res non generans*; quia primo *res* tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad *sexum* dicendum, quod deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde

(1) Contra arianos, namque volebant, quantum ipsis erat possibile, inculcare Filium esse Patri consubstantialem, eumque non à Patre factum, sed genitum.

(2) Jam idem dixerat B. Thomas (1. d. 5. quæst. III).

(3) In proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi, ut sapè sapius admonet B. Thomas.

(4) Ut sit praedicatio per modum identitatis

sufficit identitas rei; sed ut possit supponere pro eodem, requiritur etiam idem modus significandi qui quidem reperitur quando universale de particulari praedicatur.

(5) Ferunt suam suppositum, quatenus videlicet ipsum suppositum significant.

(6) Ad substantivum aliquid quasi adieciunt.

(7) *Pater* significat suppositum illud quod est principium generationis, sed *generans* actionem generandi ponit circa substantivum.

cùm dicitur, Pater est principium totius deitatis, potest sumi pro universitate personarum; in quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quòd sit principium sui ipsius; sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius (1). Vel potest dici quòd est principium totius deitatis, non quia eam generet, et spiret (2), sed quia eam generando et spirando communicat.

ARTICULUS VI. — UTRUM PERSONÆ POSSINT PRÆDICARI DE NOMINIBUS ESSENTIALIBUS (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 48, quæst. 11, art. 2 ad 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis; ut dicatur, *Deus est tres personæ*, vel *est Trinitas*. Hæc enim est falsa, *Homo est omnis homo* (4), quia pro nullo suppositorum verificari potest; neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, *Deus est Trinitas*, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest; neque enim Pater est Trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, *Deus est Trinitas*.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus, nisi accidentaliter prædicatione; ut cùm dico, *animal est homo*; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. 11, cap. 4). Ergo videtur quòd nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in sermone de fide (Serm. 11 in Cœna Domini): « Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. »

CONCLUSIO. — Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia: si verò sint substantiva, de ea prædicantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), licèt nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentia; tamen substantiva possunt, propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum una persona, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentia prædicari: ut si dicamus, Essentia est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quòd supponat pro essentia, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3), ideo, sicut hæc est vera, *Essentia est tres personæ*; ita hæc est vera, *Deus est tres personæ* (5).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (ibid.) hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro persona, sed ex adjuncto habet quòd stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, *Homo est omnis homo*, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quòd stet pro essentia; unde, licèt pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc si

(1) Ut sit nimirum accommoda suppositio, quæ ipsum supponentem terminum non includat.

(2) Hæc propositio à concilio Toletano ita fuit damnata: *Si quis dixerit, vel crediderit deitatem nascibilem esse, anathema sit.*

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim Rammudi Lulli dicentis quòd personæ divinæ distinguuntur majori distinctione quæ possit esse; quod est contrarium concilio Constantinopolitano sexto dicenti: *Trinitatem in unitate credimus et in unitate Trinitatem glorificamus.*

(4) Accipiendo prout sonat, secundum istam terminorum seriem, quasi nimirum *omnis homo* enuntietur de homine: non autem transponendo constructionem quoad sensum, quasi dicitur *omnis homo esse homo*.

(5) Hinc illa conclusio: Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adjectiva, non prædicantur de essentia; si verò substantiva, prædicantur de ea. Prima pars hujus conclusionis probatur ex art. præc.

vera, *Deus est Trinitas*, est tamen vera pro essentia : quod non attendens Porretanus, eam negavit (1).

Ad secundum dicendum, quòd cum dicitur, *Deus vel divina essentia est Pater*, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se (2) ista, *Pater est Deus*; ita et ista, *Deus est Pater*; et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII. — UTRUM NOMINA ESSENTIALIA SINT APPROPRIANDA PERSONIS (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 51, quæst. 1, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus (4) dicit, « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. » Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriari alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quòd vel illi tantum personæ conveniant cui appropriantur; vel quòd magis conveniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cum forma, ab eo cujus est forma, supposito non distinguatur (5). Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata personis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (I. Cor. 1, 24) : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*.

CONCLUSIO. — Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis divinis appropriari et accommodari; vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

Respondeo dicendum quòd ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licèt enim Trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 1), convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quàm propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est (ibid.). Sicut igitur similitudine vestigiij vel imaginis in creaturis inventà (6) utimur ad manifestationem divinarum personarum; ita et essentialibus attributis; et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, *appropriatio* (7) nominatur. Possunt autem manifestari personæ divinæ per es-

(1) De illius errore jam dictum est ad quæst. xxviii, art. 2.

(2) Nimirum per identitatem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè factum ab Apostolo, dum (I. Cor. 1) Christum vocat : *Dei virtutem et Dei sapientiam*, essentialia attributa sic appropriando Filio.

(4) Sic refertur equidem à Magistro Sententiarum (lib. iv, dist. 45, prope firmam) ut jam antea notatum est (quæst. xxxi, art. 2).

(5) Vel transposità constructione, non distinguatur supposito ab eo cujus est forma : id est suppositalem distinctionem non habeat, cum pertineat ad idem suppositum forma et id cujus est forma; ne quis construat ab eo supposito cujus est forma.

(6) Vestigiij quoad irrationales creaturas; vel imaginis quoad rationales, ut infra suo loco.

(7) Appropriatio est attributio alicujus proprietatis essentialis, tribus personis communis, facta tamen uni personæ ad ejus manifestationem.

sentia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis; sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio; qui procedit per modum intellectus, ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis; sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi; ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad *primum* dicendum, quod essentialia attributa non sic appropriantur personis, ut eis esse propria asserantur (1), sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis, ut dictum est (in corp. art.). Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quod si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quod essent eis propria, sequeretur quod una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 2) ostendens quod Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientia. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad *tertium* dicendum, quod licet essentialia attributum secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum: sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONVENIENTER A SACRIS DOCTORIBUS SINT ESSENTIALIA PERSONIS ATTRIBUTA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 2, quæst. 1, art. 5, et dist. 3, quæst. III, art. etiam 1, ut et dist. 54, quæst. II, art. 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius (De Trin. lib. II) quod « æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. » In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum; scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 2), et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est (quæst. xxxviii, art. 2). Ponit etiam tria appropriata: nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter: nam *æternitas* importat durationem essendi; *species* verò est essendi principium; *usus* verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 5) sic dicit: « In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatis-

(1) Multum differunt propria unius personæ et appropriata; illa enim dicuntur propria quæ sic tribuuntur uni personæ ut non possint tribui alteri; appropriata verò, quæ ex se quidem sunt toti Trinitati communia, sed uni certæ personæ gratiæ majoris manifestationis attribuuntur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interrimas hæresim Petri Abeylardi dicentis quod potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto non sunt appropriatæ, sed propriæ; quod damnat sacra Scriptura. Potentia

enim Patri tribuitur (Marc. XIV) : *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt*; (Luc. I) *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; (Joan. XIV, 10) *Pater in me manens ipse facit opera*; sapientia Filio tribuitur (Math. XI et Luc. VII) : *Justificata est sapientia à filiis suis* (Prov. VIII); *Dei sapientia* (I. Cor. I, 24). Dei autem bonitas tribuitur Spiritui sancto; (Ps. CXLII) : *Spiritus tuus bonus deducet nos in terram rectam*; (II. Esd. IX) : *Spiritus tuum bonum dedisti qui doceret eos*.

que concordia. » Et videtur quòd inconvenienter : quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri ; non enim est sapiens Pater scientiâ genitâ, ut dictum est (quæst. xxxvii, art. 2 ad 1). Sed, sicut ibidem subditur, « tria hæc omnia unum sunt propter Patrem ; æqualia omnia propter Filium ; connexa omnia propter Spiritum sanctum. » Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item secundùm Augustinum Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens : nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundùm illud (I. Cor. i, 24) : *Christum Dei virtutem* ; et etiam Spiritui sancto, secundùm illud (Luc. vi, 19) : *Virtus de illo exibat, et sanabat omnes*. Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 10) dicit : « Non confusè accipiendum est quod ait Apostolus, Ex ipso, et per ipsum, et in ipso : ex ipso dicens, propter Patrem ; per ipsum, propter Filium ; in ipso, propter Spiritum sanctum. Sed videtur quòd inconvenienter : quia per hoc quòd dicit *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item invenitur *veritas* appropriari Filio, secundùm illud (Joan. xiv, 6) : *Ego sum via, veritas, et vita*. Similiter *liber vitæ* ; secundùm illud (Psal. xxxix, 9) : *In capite libri scriptum est de me* : gloss. (ord.) « id est apud Patrem, qui est caput meum. » Et similiter hoc quod dicit, *Qui est* : quia super illud (Is. lxxv, 1) : *Ecce ego ad gentes*, dicit gloss. (interl.) : « Filius loquitur qui dixit Moysi, *Ego sum qui sum* : » Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas*, secundùm Augustinum (Lib. de vera relig. cap. 36), est « summa similitudo principii absque omni dissimilitudine. » Et sic videtur quòd propriè conveniat Filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse ; quia significat ens ab alio : omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *Qui est*, videtur esse proprium Filio : quia si cùm Moysi dicitur, *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas : ergo Moyses poterat dicere, « Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos. » Ergo et ulterius dicere poterat : « *Ille qui est Pater et Filius et Spiritus sanctus, misit me ad vos*, » demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum ; quia nulla persona est Pater et Filius et Spiritus sanctus (1). Non ergo potest esse commune Trinitati, sed est proprium Filii.

CONCLUSIO. — In consideratione Dei, quâ Deus absolutè secundùm esse suum consideratur, Patri æternitas, Filio species, et usus Spiritui sancto ; in consideratione verò Dei quâ unus consideratur, Patri unitas, Filio æqualitas, Spiritui sancto concordia, vel connexio ; in consideratione verò Dei secundùm rationem causalitatis, Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur ; in consideratione verò Dei, ut suos respicit effectus, appropriatur Patri à quo, Filio per quem, Spiritui sancto in quo.

Respondeo dicendum quòd intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quòd Deum consideret secundùm modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, in quantum est ens quoddam ; secunda autem consideratio rei est, in quantum est una ; tertia consideratio rei est secundùm quòd in-

(1) Collectivè loquendo, vel tres illos accipiendo simul et conjunctim ; ita ut nempe Pater, et Filius et Spiritus sanctus in eandem personam convenire intelligantur, qui Sabellii error

fuit, solam nominum inter illos distinctionem agnoscentis, non personalem et realem ; ut jam notatum suo loco.

est ei virtus ad operandum et ad causandum; quarta autem consideratio rei est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. — 1^o Secundum igitur primam considerationem, quæ consideratur absolutè Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, in quantum significat *esse* non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio. *Species* autem sive *pulchritudo* habet similitudinem cum propriis Filii: nam ad pulchritudinem tria requiruntur; primò quidem *integritas* (1) sive perfectio, quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita *proportio*, sive consonantia; et iterum *claritas*. Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris, Unde ad hoc innuendum Augustinus in sua expositione (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit, ubi scilicet in Filio summa et perfecta vita est, etc. — Quantum verò ad secundum convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè representat rem, quamvis turpem. Et hoc tangit (ut sup.) Augustinus cum dicit: « Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas, » etc. — Quantum verò ad tertium convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus; ut Damascenus dicit (Fid. orth. lib. III, cap. 3). Et hoc tangit Augustinus ut sup. cum dicit: « Tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis Dei, » etc. — Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo *usum*, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*; prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis; et frui est cum gaudio uti; ut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 41). Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus (De Trin. lib. VI, cap. 10) dicit (2): « Illa dilectio, delectatio, felicitas (vel beatitudo) usus ab illo appellatus est. » — Usus verò, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit (ubi sup.): « Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris, genitique suavitas; ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens. » Et sic patet quare *æternitas*, *species*, et *usus* personis attribuuntur vel appropriantur, non autem essentia vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum. — 2^o Secunda verò consideratio Dei est, in quantum consideratur ut *unus*. Et sic Augustinus (De doct. christ. lib. I, cap. 5) Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam* sive connexionem. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud; et ideo appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam; cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum (3); nam æquale est quod habet unam quantitatem

(1) Loco integritatis ponit magnitudinem sanctus Thomas (lib. 1 Sent. dist. 31, quæst. III, art. 1, ex Eth. IV, cap. 7 vel 8). Sed ad magnitudinem referri potest integritas, quæ vera non est et perfecta nisi sit proportionata magnitudo. Cætera autem duo Dionysius insinuat in libro de div. nom. cap. 4, cum ait Deum esse causam

cujuslibet pulchritudinis in quantum est omnis consonantiæ (sive proportionis) et claritatis causa.

(2) Nempe ab Hilario ejus verba expressè ibi explicare se proficitur.

(3) Quia scilicet est duorum à se invicem distinctorum sive differentium una quantitas. *Molis*

cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur Filio qui est principium de principio. *Connexio* autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui sancto in quantum est à duobus. Ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus (ut sup.): « tria esse unum propter Patrem. æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum. » Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Unitas autem statim invenitur in persona Patris, etiam, per impossibile, remotis aliis personis (1). Et ideo aliæ personæ à Patre habent unitatem. Sed remotis aliis personis non invenitur æqualitas in Patre: sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet (2). Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto invenitur ratio connexionis in divinis personis. Unde Pater et Filius possunt dici connexi (3). — 3^o Secundùm verò tertiam considerationem quâ in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio; scilicet *potentiæ, sapientiæ, et bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundùm rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est; et secundùm rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii: unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis: deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* verò similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ: deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor. Sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundùm quòd importat violentiam quamdam et impulsionem; prout dicitur (Isa. xxv, 4): *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem.* — *Virtus* autem appropriatur Filio, et Spiritui sancto; non secundùm quòd virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundùm quòd interdum virtus dicitur id quod à potentia rei procedit; prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem alicujus agentis. — 4^o Secundùm verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio *ex quo, per quem, et in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, aliquando importat habitudinem quamdam causæ materialis, quæ locum non habet in divinis: aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ activæ. Unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam (4): sicut dicimus quòd faber operatur per mar-

quidem in corporibus, ubi propriè appellatur: virtutis vel autem dignitatis in spiritualibus naturis, ubi metaphoricè usurpatur.

(1) Id est, etiamsi per hypothesim impossibile nullæ aliæ in divinis personæ dari supponerentur.

(2) Sive, quia procedit à Filio sicut à Patre, nec esset pater nisi ab illo procederet: sive,

quia cognitioni ex qua Filius ipse procedit, commensuratur amor ex quo procedit Spiritus sanctus.

(3) Unitas aliquandò Spiritui sancto attribuitur, secundùm quòd unitas pro plurium unione ponitur; sed secundùm quòd unitas absolutè dicitur, Patri tantùm appropriatur.

(4) Nempe causam quæ inter agens principale

tellam; et sic *ly*, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii; secundum illud (Joan. 1, 3): *Omnia per ipsum facta sunt*; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio: quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur. sicut dicimus quòd artifex operatur per artem. Unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et *ly per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter: uno modo secundum suas similitudines (1); prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientia; et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio verò modo continentur res à Deo, in quantum Deus suâ bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo; et sic *ly in quo* appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. — Nec oportet quòd habituò causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis (2); sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur. — Ad illud verò quod de aliis quæritur, dicendum quòd cum *veritas* pertineat ad intellectum, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 1), appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus: quia veritas considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quòd appropriatur Filio. *Liber autem vitæ* in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam: est enim, ut dictum est (quæst. xxiv, art. 1), notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio; licet vita approprietur Spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorum motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est *amor*. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. — Ipsum autem nomen, *Qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti; in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen secundum quod *ly qui*, sumitur relativè, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut putà si dicatur, *Filius est genitus qui est*; sicut et *Deus genitus*, personale est; sed infinitè sumptum est essentialia. Et licet hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere; tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona. Dicimus enim, *iste lapis*; et *iste asinus*. Unde et grammaticè loquendo, essentia divina, secundum quòd significatur et supponitur per hoc nomen *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*; secundum illud Exod. xv, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum*.

seu primarium, et inter ejus effectum intercedit; quasi principalis agentis actionem, efficaciam, et virtutem deferens ad effectum.

(1) Objectivè non formaliter: nec enim Deus per ipsas rerum similitudines intelligere illas dicitur, sed solummodò per essentiam suam; licet in illas objectivè feratur.

(2) Eo modo scilicet quo quælibet est Deus. Ita ut non præcisè quatenus personæ sunt, ultimi finis dici possint (quia sic essent plures ultimi finis juxta pluralitatem personarum), sed quatenus in essentia una divinitatis conveniunt: ideoque sunt unus finis.

QUÆSTIO XL.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES SIVE PROPRIETATES, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. — Et quærentur quatuor : 1° Utrum relatio sit idem quod persona. — 2° Utrum relationes distinguant et constituent personam. — 3° Utrum abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostases distinctæ. — 4° Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

ARTICULUS I. — UTRUM RELATIO SIT IDEM QUOD PERSONA (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 26, quæst. 11, art. 1, ut et dist. 53, art. 2, et Opusc. II, cap. 58, 66 et 67.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in una persona esse plures relationes; sicut in persona Patris est paternitas et communis spiratio: et iterum, unam relationem in duabus personis esse; sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in seipso secundum Philosophum (Physic. lib. IV, text. 24). Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis; quia sic esset etiam in essentia. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quod quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim quod Pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed *contra*. In divinis non differunt *quod est*, et *quo est*, ut habetur à Boetio (Lib. de hebdom.) (2). Sed Pater paternitate est pater. Ergo Pater idem est quod paternitas: et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

CONCLUSIO. — Relationes ac proprietates in personis et personæ ipsæ sunt.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum: quæ quidem non significant ut *in aliquo*; sed magis ut *ad aliquid*. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est (quæst. XXVIII, art. 2). Sed quia relatio secundum quod est quædam res in divinis, est ipsa divina essentia, essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 1), oportet quod relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis, nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 2). Necessè autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus (ibid.). Quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem rejicias errorem Gilberti cognomento Porretani dicentis proprietates non inesse personis, sed à foris existere; item Gregorii cujusdam asserentis relationes seu proprietates personales non in divinis personis reperiri: quod Ecclesia sic reprobat in præfatione sanctissimæ Trini-

talis: *Ut in essentia unitas, et in personis proprietates et in majestate adoretur æqualitas.*

(2) Æquivalenter autem tantum non expressè habetur sub his verbis quod inde refert sanctus Thomas.

ratione formæ sit quòd sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem: unde non oportet quòd multiplicato uno multiplicetur et reliquum (2). Considerandum tamen est quòd propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quòd in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quòd quicquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt divina essentia; et secundum hanc duplicem rationem identitas, proprietas in divinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, eà ratione quâ abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes; ut paternitas est ipse Pater; et filiatio, Filius; et processio, Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitas, quâ ratio est omne illud quo attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona Patris et cum persona Filii; non quòd sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas (3); ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitas tantum; in personis autem dicuntur esse per modum identitas, non quidem secundum rem, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd participia et verba notionalia (4) significant actus notionales; actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur (5).

ARTICULUS II. — UTRUM PERSONÆ DISTINGUANTUR PER RELATIONES (6).

De his etiam Sent. I, dist. 26, quæst. II, art. 2, et De potent. quæst. VIII, art. 5, et quæst. IX, art. 5 ad 18.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguuntur seipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypos-

(1) Hinc in divinis relatio idem est quòd persona, paternitas nimirum idem est quòd pater, quia relatio idem est quòd essentia et essentia idem est quòd persona.

(2) Illud axioma non est verum nisi in iis quæ sunt eadem re et ratione; relatio autem et personæ sunt idem re, sed differunt ratione.

(3) Subintellige quòd sicut spiratio communis non est alia essentia in Patre, alia in Filio, sic nec alia proprietas in uno, alia in altero; ut quæst. xxx hic indicatà explicatur art. 2.

(4) Illiusmodi sunt generans, spirans, generat, spirat, generatur et procedit.

(5) Non dicitur paternitas generat, filiatio spirat, quia generat et spirat significant per modum actus, actus autem sunt suppositorum. *

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas meritò dictum à papa Innocentio (De summ. Trin. et fid. cath.): *Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta*; item à concilio Toletano XI: *In relatione personarum numerus cernitur, in divinitatis verò substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur*; item à concilio Florentino: *Persona ex substantia proprietatibusque consistit*.

tasis significat individuum in genere substantiæ (1). Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed *contra* est, quod Boetius dicit (De Trinit.) quòd « sola relatio multiplicat Trinitatem divinarum personarum. »

CONCLUSIO. — Relationibus potius quàm per originem, divinæ personæ seu hypostases distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ convenient secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quòd plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quæ differunt; scilicet *origo*, et *relatio*. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam *origo* significatur per modum actûs, ut generatio; *relatio* verò per modum formæ, ut paternitas. — Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quòd hypostases in divinis distinguuntur per originem; ut dicamus quòd Pater distinguitur à Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostasum, sive personarum, distinctiones; sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare, propter duo. 1^o Quidem: quia ad hoc quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique; sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam à re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante. Unde non potest esse quòd res genita et generans distinguantur solâ generatione; sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In persona autem divina non est aliud intelligere nisi essentiæ et relationem sive proprietatem. Unde cum in essentiæ convenient, relinquunt quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. 2^o Quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quòd ipsa distinguentia constituent res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius; eo quòd in divinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam; quia origo activè significata, significatur ut progrediens à persona subsistente; unde præsupponit eam: origo autem passivè significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens. — Unde melius dicitur (2) quòd

(1) Juxta significatum quo nunc à nobis passim usurpatur, et post græcorum explanationem usurpari jam olim cepit, cum prius communiter pro essentiæ sumeretur.

(2) Hinc dici potest quòd personæ divinæ constituentur et distinguantur per origines, et illa sententia fuit Richardi Victorini et sancti Bonaventuræ (1. dist. 26, quæst. III, art. 1), sed meliùs

personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quàm per originem (1) Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principaliter per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim: sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantum proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis; hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem, quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quod relationibus distinguantur.

Ad *secundum* dicendum, quod personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad *tertium* dicendum, quod quantum distinctio prior est, tantò propinquior est unitati: et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum (2) distinguit, scilicet per relationem.

Ad *quartum* dicendum, quod relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cum enim dicitur quod relativi esse est *ad aliud* se habere, per *ly aliud* intelligitur correlativum; quod non est prius, sed simul naturâ.

ARTICULUS III. — UTRUM ABSTRACTIS PER INTELLECTUM RELATIONIBUS A PERSONIS ADHUC REMANEANT HYPOSTASES.

De his etiam Sent. 1, dist. 26, quæst. 1, art. 2, et De potent. quæst. VIII, art. 4, et Opusc. II, cap. 61 et 62.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur: sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal, remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim persona « hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. » Ergo remotâ proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quod sit Pater, et quod sit *aliquis* (3). Cum enim paternitate sit Pater, si paternitate esset *aliquis*, sequeretur quod Filius, in quo non est paternitas, non esset *aliquis*. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quod sit *aliquis*; quod est esse hypostasis. Ergo, remotâ proprietate à persona remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 6): « Nec hoc est dicere ingenitum, quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris, ut ingenita.

Sed *contra* est, quod Hilarius dicit (De Trin. lib. iv): « Nihil habet Filius

dicendum quod constituantur et distinguantur per relationes.

(1) Sic Iessarion quoque in concilio Florentino, sess. 25; nempe in ea oratione quam habuit pro unione cap. 6 post medium, propter eandem rationem quam hic explicat sanctus Thomas, concludit quod personæ divinæ distinguuntur

principaliter quidem et maximè per earum relationes.

(2) Seu minimâ distinctione, inter illas nihilominus quæ reales dicuntur: alioqui minima distinctio simpliciter et absolutè dicta est distinctio rationis.

(3) *Aliquis* seu persona subsistens.

nisi natum. » Nativitate autem est Filius. Ergo remotâ filiatione non remanet hypostasis Filii. Et eadem ratio est de aliis personis.

CONCLUSIO. — Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia et non personæ remanent; formali verò abstractione abstractis proprietatibus non personæ, remanent personæ; sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus non remanent hypostases.

Respondeo dicendum quòd duplex sit abstractio per intellectum : una quidem secundum quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundum quòd forma abstrahitur à materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili (1). Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet in intellectu id à quo fit abstractio. Remotâ enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu homo, sed solùm animal. In abstractione verò quæ attenditur secundum formam à materia, utrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundum rem, tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum Damascenus dicit (De orth. fid. lib. III, cap. 6), quòd commune est substantia; particulare verò hypostasis. — Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundum modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut remoto per intellectum à Patre quòd sit ingenuus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. — Sed remotâ proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis, sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita (2), inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum igitur relatio sit quæ distinguit hypostases et constituit, ut dictum est (art. præc.), relinquatur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases. Sed, sicut dictum est (ibid.), aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem; ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio; Filius autem per hoc quòd est ab alio per generationem: sed relationes advenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ; unde et *personales* dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. — Sed hoc non potest esse, propter duo. Primò, quia relationes distinguunt et constituunt hypostases (3), ut ostensum est (art. præc.). Secundò, quia omnis hypostasis naturæ ratio-

(1) Qualis dicitur ea quæ afficitur qualitatibus cuicumque sensui per se obnoxii; ut sunt colores quoad visum, saporès quoad gustum, frigus et calor quoad tactum, etc. Per oppositum ad *materiam intelligibilem* quæ subest tantum quantitati, nec sensum per se afficere potest.

(2) Hinc essentia seu natura divina, licet non sit subsistens actu nisi per hypostases vel per

proprietates personales, dicitur tamen *per se* subsistens actu vel secundum se, quia non distinguitur ab ipsismet hypostasibus per quas actu subsistit. Non quòd seorsim vel abstractim ab ipsis absolutè subsistat nisi subsistentiâ radicali.

(3) Origines afferunt relationes; ac proinde cum cognoscitur origo, non omnino abstrahitur relatio, sed in conceptu includitur.

nalis est persona, ut patet per definitionem Boetii (Lib. de duab. nat. in princ.) dicentis quòd persona est « rationalis naturæ individua substantia. » Unde ad hoc quòd esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem; non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietates distinguens, secundum quòd intelligitur subsistens in natura rationali. Unde remotà proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad *secundum* dicendum, quòd paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Non tamen sequitur quòd Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quòd non sit persona (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenita, remotà paternitate, quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cum *ingenitum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum est pater. Remotà ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur à creaturis; sicut Judæi intelligunt (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM ACTUS NOTIONALES PRÆINTELLIGANTUR PROPRIETATIBUS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et De potent. quæst. X, art. 3, et Opusc. II, cap. 65 et 64.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus (4). Dicit enim Magister sententiarum (lib. I, dist. 27), quòd « semper Pater est, quia semper genuit Filium. » Et ita videtur quòd generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem: ideo enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed *contra*. Generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quàm generatio.

(1) Non sequitur quòd Filius non sit quis, quia licet ipse non habeat paternitatem, habet tamen filiationem à qua habet quòd sit hypostasis, seu persona subsistens.

(2) Quia scilicet mysterium Trinitatis ignorant.

(3) Ex hoc articulo habes quemodò per rationem ostendas meritè esse dictum à patriarcha Constantinopolitano in concilio Florentino sess. XIX: *Divinam personam constitui ex divina subs-*

stantia et ex proprietate personali; item à concilio Toletano ut: quòd divinæ personæ ad invicem sunt Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad utrosque.

(4) Actus notionales vocat auctor ipsas origines sive productiones tam passivas quàm activas. Quia in divinis omnia sunt simul, quærit quid sit prius juxta modum nostrum intelligendi.

CONCLUSIO. — Origo passivè præcedit proprietates personarum procedentium, etiam personales; activè verò præcedit originantis personæ relationem non personalem.

Respondeo dicendum quòd secundùm illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundùm modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd quia generat, est Pater. — Sed supponendo quòd relationes distinguant et constituent hypostases in divinis, oportet distinctione uti : quia origo significatur in divinis activè et passivè. Activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio. Passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto (1). Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundùm intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundùm intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis ; sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam (2) communem Patri et Filio. — Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter : uno modo ut est relatio ; et sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem ; quia relatio, inquantum hujusmodi, fundatur super actum : alio modo secundùm quòd est constitutiva personæ (3). Et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm Magister dicit quòd « quia generat est Pater ; » accipitur nomen *Patris* secundùm quòd designat relationem tantùm ; non autem secundùm quòd significat personam subsistentem. Sic enim oportet è converso dicere, quòd quia Pater est generat.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de paternitate, secundùm quòd est relatio, et non secundùm quòd est constitutiva personæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd nativitas est via ad personam Filii. Et ideo secundùm intellectum præcedit filiationem, etiam secundùm quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progressiva à persona Patris : et ideo præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO XLI.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales. — Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. — 2° Utrùm hujusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii. — 3° Utrùm secundùm hujusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo. — 4° Utrùm in divinis sit potestatem respectu actuum notionalium. — 5° Quid significet hujusmodi potentia. — 6° Utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

(1) Per accommodationem tantùm, ad splendendum proprium nomen quod non habet ; cùm alioqui processio etiam Filio conveniat, si communiter accipiat.

(2) Id est proprium nomen et speciale non

habentem, sed sub nomine accommodationis *spirationis*, vel communi *processionis* intellectam.

(3) Sive prout est forma hypostatica et subsistens ; id est significata per modum hypostasis.

ARTICULUS I. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT ATTRIBUCENDI PERSONIS (1).

De his etiam Opusc. II, cap. 63.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius (De Trin.) quòd « omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis. » Sed actio est unum de decem generibus (2). Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 4 et 5), quòd « omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. » Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed *contra est*, quod Augustinus (3) dicit (Lib. de fide ad Pet. cap. 2): « Proprium quidem Patris est quòd Filium genuit. » Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

CONCLUSIO. — Actus notionales propter ordinem originis necessariò attribuuntur divinis personis.

Respondeo dicendum quòd in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest, nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quòd creatura ab eo progreditur: et hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones (5) quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ à persona. Unde actus designantes hujus originis ordinem, notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines (6) ad invicem, ut ex dictis patet (quæst. xxxiii, art. 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd actus notionales secundum modum significandi tantum, differunt à relationibus personarum, sed re sunt omnino idem. Unde Magister dicit (lib. I, dist. 26), quod « generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio. » (7) Ad cujus evidentiam attendendum est, quòd primò oportet cognoscere originem alicujus ab alio,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendat meritò dictum à papa Innocentio in concilio Lateranensi (De sum. Trinit. et fid. cath. cap. Firmiter: *Pater generans, Filius nascentis, Spiritus sanctus procedens*: item in c. *Damnaremus*: *Est Pater qui generat, Filius qui gignitur, Spiritus sanctus qui procedit*.

(2) Scilicet decem prædicamentis.

(3) Aut potius Fulgentius qui libri hujus verè est auctor.

(4) Per actus notionales intelliguntur generaliter divinarum personarum productiones immanentes, tam passivæ quàm activæ, quibus scilicet aliqua persona divina aliam producit et alià pro-

ducitur. Dicuntur notionales, quia nobis exhibent notiones quibus personæ dignoscuntur.

(5) Actiones illæ ad prædicamentum actionis pertinent.

(6) Actiones illæ non ad prædicamentum actionis, sed potius ad prædicamentum relationis pertinent.

(7) Hinc etiam pro nominibus relationum promiscuè usurpant Patres originum nomina, vel utrisque utuntur alternatim. Sic Ecclesia ipsa in officio Sacramenti quod sanctus Thomas jussit summi pontificis edidit, *Genitori genitoque laus*, etc. Et similia in officio Trinitatis.

ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione removetur per motum, manifestam fit hoc ab aliqua causa acciderè. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motùs. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur *passio*, ita origo ipsius motùs, secundum quòd incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundum quod à causa aliqua vel principio procedit in id quod est à principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam quæ est à principio: quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum rerum sensibilium; à quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passionés, in quantum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actùs, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd actio, secundum quòd importat originem motùs, infert ex se passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passionés, nisi grammaticè loquendo (2), quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

ARTICULUS II. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT VOLUNTARIJ (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 6, art. 4, 2 et 5, ut et De potent. quæst. II, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales sint voluntarij. Dicit enim Hilarius (Lib. de synod. can. 25): « Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium. »

2. Præterea, Apostolus (Col. 1, 13): *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ*. Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est à Patre, voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quàm amor. Sed Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut amor. Ergo procedit voluntariè.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectùs ut Verbum. Sed omne Verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit à Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit. Quod est contra Augustinum (Lib. ad Orosium, quæst. 7).

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit in eodem lib. quòd « neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate. »

CONCLUSIO. — Actus notionales non nisi concomitanter voluntarij esse dicuntur.

Respondeo dicendum quòd cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate,

(1) Quod patet quia habitudinem patris ad Filium paternitas significat per modum relationis et proprietatis; generatio verò eandem significat per modum actionis.

(2) Quatenus in divinis admittuntur ea quæ secundum grammaticos et secundum exteriorem significandi modum, sunt verba passiva, ut generari et spirari.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Eunomii dicentis: Patre esse minorem Filium et Filio Spiritum sanctum;

quia Pater voluntate fecit Filium et ita Filius fecit Spiritum sanctum; quod ab Hilario fuit his verbis anathematizatum: *Si quis voluntate Dei, tanquam unum aliquid de creaturis, Filium factum dicat, anathema sit*. Item à concilio Toletano tertio sic: *Quicumque Filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum juxta deitatem, et Spiritum sanctum esse Patre minorem asseruerit et gradibus separaverit creaturamque esse dixerit; anathema sit*.

dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum; sicut possum dicere quòd *ego sum homo meâ voluntate*, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dici quòd Pater genuit Filium voluntate; sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium (1). Alio modo sic, quòd ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quòd artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum dicendum est quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate (2), sed voluntate produxit creaturam. Unde in Lib. de Synod. (can. xxiv) dicitur quòd « si quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit. » Et hujus ratio est; quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum; sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est; quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem quòd unius rei non est nisi una forma naturalis per quam res habet esse. Unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quòd sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse: eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longè est à natura divina; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. — Et ideo ariani, volentes ad hoc deducere quòd Filius sit creatura, dixerunt quòd Pater genuit Filium voluntate; secundum quòd voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quòd Pater genuit Filium non voluntate, sed naturâ. Unde Hilarius dicit (Lib. de Synod.) (3): « Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non natâ substantiâ perfecta natiuitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit. Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum naturâ genuisse Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur; ut mortem, senectutem, et hujusmodi defectus. Et hoc patet per sequentia. Sic enim ibi dicitur: « Non enim nolente Patre, quasi coactus pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet, genuit Filium. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus nominat Christum *Filium dilectionis Dei*, in quantum est à Deo superabundanter dilectus (4), non quòd dilectio sit principium generationis Filii.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est (in corp. art. et quæst. xix, art. 3). Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

(1) Hinc concilium Syniense dixit (can. 25): *Si quis nolente Patre natum dicat Filium; anathema sit.*

(2) Nempe voluntate liberâ, sed genuit eum voluntate, ut natura; et sic vocatur voluntas

quatenus ut alicujus rei principium naturale, sive necessarium.

(3) Inmediatè post prædicta, cum nempe prænotatum canonem commentatur.

(4) Hæc verba eodem modo interpretatur B. Thomas (lect. III, in cap. 4 ad Coloss.).

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum : et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd necessarium dicitur aliquid per se, et per aliud. Per aliud quidem dupliciter : uno modo, sicut per causam agentem et cogentem ; et sic necessarium dicitur quod est violentum : alio modo, sicut per causam finalem ; sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria ; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessarium ; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium (2).

ARTICULUS III. — UTRUM ACTUS NOTIONALES SINT DE ALIQUO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. 1, art. 1 et 2, ut et Sent. III, dist. 11, art. 1 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint de aliquo (4). Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de seipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à Patre sit in Filio : quod est contra Hilarium (De Trin. lib. VII) ubi dicit : « Nihil in his diversum est vel alienum. » Si autem Filium generat Pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur, sicut dicimus quòd homo est albus, quia homo permanet. cum de non albo fit albus. Sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat genito Filio, vel quòd Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentia vel natura sua, sequitur quòd essentia vel natura Patris sit principium Filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo est principium quasi activum ; sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quòd essentia generet : quod supra improbatum est (quæst. XXXIX, art. 3).

3. Præterea, Augustinus dicit quòd : « tres personæ non sunt ex eadem essentia » (De Trinit. lib. VII, cap. 6), quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentia Patris. Ergo Filius non est de essentia Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura. Dicitur enim (Eccles. XXIV, 5) ex ore sapientiæ genitæ : *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam.* Et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur : *Ab initio et ante sæcula creata sum.* Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur (Zach. XII, 1) : *Dixit Dominus extendens cælum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo.* Et (Amos,

(1) Verbum non procedit per voluntatem principiantem, sed tantum per voluntatem concomitantem.

(2) Liber ad Orosium est dialogus 63 Quæstionum, extatque in operibus sancti Augustini, sed non est illius ut bene demonstrarunt critici.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem confundas hæresim Calvini dicentis Filium

non esse Deum de Deo, neque de substantia Patris ; Arii, Macedonii et omnium aliorum qui personarum consubstantialitatem negarunt.

(4) Cum quæritur utrùm actus notionales sint de aliquo, illius quæstionis sensus est : utrùm Filius et Spiritus sanctus producantur ex aliquo, an verò de nihilo.

iv, 13), secundum aliam litteram (1) : *Ego formans montes, et creans spiritum.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit (Lib. de fid. ad Pet. lib. 1, cap. 1) : « Pater Deus solus de sua natura, sine initio genuit Filium sibi æqualem. »

CONCLUSIO. — Filius Dei propriè et verè Filius non ex nihilo, sed ex tota substantia Patris genitus cum sit, actus notionales de aliquo necessariò sunt.

Respondeo dicendum quòd Filius non est genitus de nihilo, sed de substantia Patris. Ostensum est enim supra (quæst. xxvii, art. 2, et quæst. xxxiii, art. 2 et 3) quòd paternitas, filiatio, et nativitas verè et propriè est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut Filius, et factionem; quòd faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scannum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur (quæst. xlv, art. 1), non quòd nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producit, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis propriè habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quòd si Filius Dei procederet à Patre, quasi existens ex nihilo, non esset verè et propriè Filius. Cujus contrarium dicitur (I. Joan. ult. 20) : *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo* (2). Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus. — Si qui autem ex nihilo à Deo facti, *filii Dei* dicantur, hoc erit metaphoricè secundum aliqualem assimilationem ad eum qui verè Filius est. Unde in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus; secundum illud (Joan. 1, 18) : *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* In quantum verò per assimilationem ad ipsum alii dicuntur *Filii adoptivi*, quasi metaphoricè dicitur esse *primogenitus*; secundum illud (Rom. viii, 29) : *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.* Relinquitur ergo quòd Dei Filius sit genitus de substantia Patris; aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti; sed divina natura impartibilis est. Unde necesse est quòd Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem (3), ut ex dictis patet (quæst. xl, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantiale, non autem principium materiale. Quod enim producit de materia, fit per transmutationem illius de quo producit, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd cum dicitur Filius genitus de essentia Patris, secundum expositionem Magistri sentent. (lib. 1, dist. 5), designat habitudinem principii quasi activi. Ubi sic exponit : Filius est genitus de essentia Patris, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus (De Trin. lib. xv, cap. 13) dicit : « Tale est quod dico de Patre essentia, ac

(1) Nempe juxta editionem 70 Interpretum quoad ultimam partem ex græco πνεῦμα.

(2) Non exprimitur *Jesu Christo* in ipso textu, sed supponitur, ut videre est vers. 2, ubi additur tantum : *Hic est verus Deus et vita æterna.*

(3) De fide est Filium esse genitum de subs-

tantia Patris, Spiritum sanctum de Patris et Filii substantia procedere. Sic in symbolis Ecclesiæ confitetur *Filium esse Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, ejusdem cum Patre substantiæ.*

si expressius dicerem de Patris essentia. » Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quòd creatura est *ex Deo essentia*, non tamen quòd sit *ex essentia Dei*. Unde aliter dici potest, quòd hæc præpositio, *de*, semper denotat (1) consubstantialitatem. Unde non dicimus quòd domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quòd aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantiale; sive illud sit principium activum, sicut Filius dicitur esse de Patre, sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale, in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri. Possumus enim dicere quòd angelus aliquis est de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quòd Filius est genitus de essentia Patris (2), inquantum essentia Patris Filio per generationem communicata, in eo subsistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum dicitur, Filius est genitus de essentia Patris, additur aliquid (3) respectu cuius potest salvari distinctio. Sed cum dicitur quòd tres personæ sunt de essentia divina, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata. Et ideo non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quòd cum dicitur, Sapientia est creata, potest intelligi non de sapientia quæ est Filius Dei, sed de sapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim (Eccles. 1, 9) : *Ipsæ creavit eam*, scilicet sapientiam, *in Spiritu sancto*; *et effudit illam super omnia opera sua*. Neque est inconveniens quòd in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de sapientia genita, et de creata; quia sapientia creata est participatio quædam sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus : *Ab initio et ante sæcula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quòd sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuat. In generatione enim, quòd generatur accipit naturam generantis; quòd perfectionis est. In creatione verò, creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris; et ex generatione, unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario (Lib. de synodis, can. 5). Auctoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato; qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima, vel quæcumque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DIVINIS SIT POTENTIA RESPECTU ACTUUM NOTIONALIUM (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 7, quæst. 1, art. 1, et De potent. quæst. 11, art. etiam 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest. Potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est (quæst. xxv, art. 1). Potentia verò activa non competi-

(1) Attamen variis locis tradit S. Doctor eum agnovisse quòd non semper in isto rigore usurpatur, ut patet ex libro IV, Sent. dist. 1, quæst. 1, art. 4, quæst. III, ubi expressis verbis ait quòd quandoque *de* ponitur pro *ex*.

(2) Sen quod idem est de substantia Patris.

(3) Additur ipsum Patris suppositum quod est à supposito Filii distinctum.

(4) Ex hoc articulo probatur in divinis esse potentiam respectu actuum notionalium; hoc est, in Patre esse veram potentiam generandi Filium; ita in Patre et Filio esse veram potentiam spirativam quæ Spiritum sanctum producat. Sic refelluntur errores agarenorum et sabellianorum dicentium Deum non posse gignere Filium et illis potentiam spirandi Spiritum sanctum negantium.

uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est (art. præc.). Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibilium, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut Verbum, quod est conceptio intellectus; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparisonem ad effectus, non autem per comparisonem ad intelligere et velle, ut supra habitum est (quæst. xv, art. 1 ad 3). Ergo in divinis non debet dici potentia per comparisonem ad actus notionales.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Contra Maximinum hæreticum, lib. iii. cap. 1): « Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

CONCLUSIO. — Cum in divinis sint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet; ut in Patre potentiam generandi Filium: in Patre et in Filio potentiam spirandi Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum, cum potentia nihil aliud significet quam principium alicujus actus. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis; necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona, ut facta (1); ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad precedentem personam.

Ad *secundum* dicendum, quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur (2) sub necessario. Sic autem dici potest, quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad *tertium* dicendum, quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo: una secundum rem; alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentialiter a rebus, quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab alia cujus est principium secundum actum notionalem (3). Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo, vel essentialiter, vel

(1) Non Filius utique de quo Athanasius in Symbolo, à Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus. Non etiam Spiritus sanctus de quo idem ibidem: Non factus, sed procedens.

(2) Aut melius secundum quod possibile continet necessarium; nam possibile sub se com-

pletitur necessarium tanquam minus commune sub magis communi.

(3) Puta vel Pater à Filio cujus est principium per generationem; vel Pater et Filius à Spiritu sancto cujus principium sunt per activam spirationem.

personaliter, potest Deo attribui potentia, secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter (1). Unde respectu horum actuum non potest salvari ratio potentiae in Deo, nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimodè significatur in Deo intellectus et intelligere; cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

ARTICULUS V. — UTRUM POTENTIA GENERANDI SIGNIFICET RELATIONEM ET NON ESSENTIAM (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 7, quæst. 1, art. 2, et De potent. quæst. 11, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet (Met. lib. v, text. 17). Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse, et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed *contra* est, quòd sicut Deus potest generare Filium, ita et vult (3). Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

CONCLUSIO. — Potentia generandi principaliter divinam significat essentiam et in recto; paternitatem verò ac relationem non nisi in obliquo.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam quâ agit : sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignentî, in natura divina. Unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso (4). Unde Hilarius dicit (De Trin. lib. v): « Nativitas Dei non potest eam ex qua profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit. » Sic igitur dicendum est, quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit (lib. 1 Sent. dist. 7), non autem tantum relationem, nec etiam essentiam in quantum est idem relationi, ut

(1) Si præcisè spectentur secundum se ut referuntur ad objecta, quæ sunt res intellectæ vel volitæ: non autem si per comparationem ad verbum aut amorem; ut sup. quæst. XXVIII, art. 4.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Raymundi Lulli dicentis: Tres personæ divinæ sunt tantum in unione, quòd nulla illarum trium potest aliquid agere intrinsecè sine aliis, quia nec generare, nec spirare. Quod à concilio Lateranense ita damnatum est (De summi. Trin. et fide cath.): *Firmiter credimus et simpliciter confitemur*

quòd Pater à nullo, Filius à Patre solo, Spiritus sanctus pariter ab utroque: absque initio semper, ac sine fine, Pater generans, Filius nascens, Spiritus sanctus procedens, consubstantiales.

(3) Voluntate concomitante tantum quæ importat habitudinem complacentiæ ad objectum; non voluntate antecedente quæ importat habitudinem principii ad principiatum.

(4) Vel transpositâ constructione, quæ per se satis patere potest: *est in ipso potentia generandi.*

significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem; non autem est que generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem (1). Sed id quo Pater generat, est natura divina in qua sibi Filius assimilatur. Et secundum hoc Damascenus (De fid. orth. lib. 1, cap. 18) dicit quod generatio est opus naturæ; non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat (2). Et ideo potentia generandi significat in recto (3) naturam divinam; sed in obliquo relationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, et generans à generato. Sed id quo generans generat, est commune genito et generanti; et tantò perfectiùs, quantò perfectior fuerit generatio. Unde, cum divina generatio sit perfectissima, id quo generans generat est commune genito et generanti; et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quod essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quod essentia divina distinguatur à generato; sicut sequeretur, si diceretur quod essentia divina generat (4).

Ad *secundum* dicendum, quod sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad *tertium* dicendum, quod cum dico *potentiam generandi*, potentia significatur in recto, et *generatio* in obliquo; sicut si dicerem essentiam Patris (5). Unde, quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis. Quantum autem ad notionem quæ connotatur (6), propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI. — UTRUM ACTUS NOTIONALIS AD PLURES PERSONAS TERMINARI POSSIT (7).

De his etiam Sent. 1, dist. 7, quæst. 11, art. 1 et 2, et De potentia, quæst. 11, art. 4 ad 10, et art. 4 in corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quod sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem seipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit (Contra Maximinum, lib. III, cap. 12): « Filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit. »

(1) Cum genitum debeat esse generanti simile in hæc formâ secundum quam est generans.

(2) His conformiter Joannes in concilio Florentino, theolog. latinus sess. XVIII dicebat: quod *persona sit producens et generans, principium autem quo ipsa persona generat sit id quod solum communicabile est.*

(3) Seu principaliter.

(4) Hinc ergo hæretica locutio videri debet, si præcisè sumatur

(5) Quæ communis est, ut *essentia*, sed non ut

essentia Patris. Et sic etiam potentia, ut *potentia*; sed non ut *potentia generandi.*

(6) Id est quatenus importat aliquod connotatum notionale. Terminus connotativus idem est quod terminus adjectivus.

(7) Docet B. Thomas in hoc articulo non posse actus notionales ad plures personas terminari, id est, generationem non posse terminari plus quam ad unum Filium, ut spirationem non posse terminari plus quam ad unum Spiritum sanctum; ac proinde in divinis tantum esse unum Patrem, unum Filium et unum Spiritum sanctum.

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus; præcipuè cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed *contra* est, quòd in divinis non differt esse et posse (1). Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii. Et ita essent plures personæ quàm tres in divinis: quod est hæreticum.

CONCLUSIO. — In divinis unus tantum est Pater, unus Filius, unus Spiritus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius (in suo Symbolo) dicit, in divinis est tantum unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes: quod quidem esse non posset, nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filiatio subsistens, sicut et albedo subsistens (2) non posset esse nisi una. Secunda verò ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu (3). Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum Verbi, quæ est Filius; et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus. Tertia verò sumitur ex modo procedendi; quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3 et 4). Natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quòd tota filiatio divina in eo continetur, et quòd est tantum unus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter concedendum sit quòd potentiam quam habet Pater, habeat Filius, non tamen concedendum est quòd Filius habeat potentiam generandi, si *generandi* sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quòd Filius habeat potentiam ad generandum (4). Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem, propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico *generandi* sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio; id est ut generetur. Et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis; ut sit sensus, *potentia generandi*, id est quæ ab aliqua persona generatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus in verbis illis non intendit dicere quòd Filius posset generare filium; sed quòd hoc non est ex impotentia Filii quòd non generet (5), ut infra patebit (quæst. XLII, art. 6 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis; sicut dictum est (in corp. art.). Unde quòd non sint plures filii, non est ex impotentia Patris ad generandum (6).

(1) Ut ex Physic. lib. III, text. 52 sive cap. 4 colligi potest.

(2) Albedo quæ per se seu ex natura sua haberet per se existere.

(3) Respectivè loquendo; id est omnia intelligit uno simplici actu intelligendi; et omnia vult uno simplici actu volendi, etc. Quamvis etiam actus intelligendi et volendi possint dici quantum ad essentialia unus actus, quia sunt essentialia ipsa divina.

(4) Quo potissimum sensu à grammaticis hæc locutio sumi solet. Unde planius negandum est quòd potentia generandi *ut potentia generandi* sit in Filio quàm concedendum quòd sit.

(5) Sed ex eo quòd præstantiæ divinæ naturæ non convenit ut Filius ex Patre genitus alium Filium generet, alioquin esset processus in infinitum.

(6) Implet contradictionem quòd tota filiatio divina sit in uno Filio et quòd possint plures esse filii, sicut repugnat quòd tota perfectio sit in uno Deo et tamen possint esse duo Dii.

QUÆSTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM,
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem: et 1° quantum ad æqualitatem et similitudinem; 2° quantum ad missionem. — Circa primum quærentur sex: 1° Utrum æqualitas locum habeat in divinis personis. — 2° Utrum persona procedens sit æqualis ei à qua procedit, secundum æternitatem. — 3° Utrum sit aliquis ordo in divinis personis. — 4° Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem. — 5° Utrum una earum sit in alia. — 6° Utrum sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS I. — UTRUM ÆQUALITAS LOCUM HABEAT IN DIVINIS (1).

De his etiam part. III, quæst. LVIII, art. 2, ut et Sent. 1, dist. 49, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent lib. IV, cap. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum (Met. lib. v, text. 20). In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo (2); neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus. Neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas; quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est (quæst. xxxix, art. 2). Essentia autem significatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales. Quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. vi, cap. 10): « Imago, si perfectè implet illud cuius est imago, ipsa cœquatur ei; non illud imagini suæ. » Imago autem Patris est Filius. Et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas ratio quædam est. Sed nulla ratio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed *contra* est, quod Athanasius in suo Symbolo dicit, quod « tres personæ cœternæ sibi sunt et cœquales. »

CONCLUSIO. — Cum in divinis sit una essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis. Quia, secundum Philosophum (Met. lib. x, text. 15, 16, 17), æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris. Non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus; quia, ut Boetius dicit (Lib. de Trinit.), « eos differentia, scilicet deitatis, comitatur, qui vel augment vel minuunt, ut Ariani; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem diducunt. » Cujus ratio est; quia inequalium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est

(1) Est de fide æqualitatem in divinis personis esse ponendam. In hac Trinitate, dicitur in symbolo sancti Athanasii, nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totæ personæ cœternæ sibi sunt et cœquales.

Eadem est tum sanctorum Patrum, tum sacrorum conciliorum unanims sententia.

(2) Sive in longum, ut linea; sive in latum, sicut superficies; vel in profundum, sicut corpus.

aliud quàm ejus essentia. Unde relinquitur, quòd si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia. Et sic non essent tres personæ unus Deus : quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundum quòd dicitur aliquid magis vel minus calidum; in quantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice; id est, in ipsa perfectione formæ, vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 18) quòd : « in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse; » nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis : secundum operationem verò, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit aut potius Fulgentius (Lib. de fid. ad Pet. cap. 4), « æqualitas intelligitur in Patre et Filio et Spiritu sancto, in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtuales, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in una forma, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore: sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex August. lib. de hæres. hæresis 154) (2), sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad *tertium* dicendum, quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis; scilicet per nomina, et per verba. Secundum quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo. Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso. Et hoc ideo, quia essentia divina non magis est Patris quàm Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sec quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 9), non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum; sed non è converso,

(1) Hinc in concilio Lateranensi definitum est Patrem, Filium et Spiritum sanctum esse consubstantiales, et coæquales, et omnipotentes, et coæternos, unum universorum principium, in quibus verbis quintuplicem æqualitatem notat B. Thomas in opusculo quo hæc decretem ex professo explicat.

(2) Qui Filium scilicet nulla in re similem Patri, sed per omnia dissimilem ut et Filio Spiritum sanctum asserbat; Arius autem è contrario similem quidem fatebatur (ὁμοιωσιον), sed non similem in eadem natura (ὁμοουσιον).

quia forma principaliter est in causa, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit à Patre, unde est æqualis ei, et non è converso, propter hoc dicimus quòd Filius coæquatur Patri (1), et non è converso.

Ad quartum dicendum, quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentialiam, in qua communicant; et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat; scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibi ipsi dicitur æquale; et unitatem essentialiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentialiæ. Manifestum est autem quòd idem ad seipsum non refertur aliquà relatione reali. Nec iterùm una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem; quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas et essentialiæ unitatem. Et propterea Magister dicit (Sent. I, dist. 31) quòd in his appellatio tantùm est relativa (2).

ARTICULUS II. — UTRUM PERSONA PROCEDENS SIT CO.ÆTERNA SUO PRINCIPIO, UT FILIUS PATRI (3).

De his etiam Cont. gent. lib. IV, cap. 11, et De potent. quæst. II, art. 5, et quæst. III, art. 15, et Opusc. II, cap. 41.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto; ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole; ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo; ubi deest consubstantialitas et potentia efficientia (4). Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo; ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantia; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materia; sicut sensus accipit speciem à re sensibili; ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est juxta excitationem voluntatis à cogitatione; quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem; ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est, ut motus à movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere; qui non competit in divinis, quia Pater non predicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem; ut arca exterior ab ea quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentiam; ut homo est à patre, ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

(1) Verba *æquari* et *coæquari* æqualitatem significant cum motu vel acceptione quantitatis. In divinis, licèt non sit motus, est tamen ibi, loco motus, acceptio, prout una persona dicitur ab alia accipere.

(2) Ex B. Thomæ doctrina æqualitas in divinis non est relatio realis sed rationis. Idem sentiunt Durandus, Richardus, Cajetanus, Bannesius, Cuius, Suarez (De ver. unit. lib. IV, cap. 15),

Vasquez (Disp. 166, cap. 2), Taonerus, Becanus et alii contra scotistas.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses Arii, Pauli Samosetani et omnium hæreticorum qui Verbi divinitatem negarunt.

(4) Quippe non idem potest impressio sigilli ac sigillum, sicut nec est eadem utriusque substantia vel materia substantialis.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse: ad hoc enim generatur, ut sit. Sed Filius est genitus à Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum; sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quòd Filius semper sit imperfectus; quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed *contra* est, quod Athanasius dicit: *Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt* (1).

CONCLUSIO. — Cùm Pater non voluntate, sed naturâ ab æterno perfectâ, absque successiva actione Filium generet, eundem ipsum sibi coæternum habet.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad ejus evidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis; alio modo ex parte actionis. 1° Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 2), ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquid non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus; sicut homo non à principio generare potest. 2° Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quòd actio est successiva. Unde dato quòd aliquid agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa (quæst. præc. art. 2), quòd Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ. Et iterum, quòd natura Patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum, quòd actio quâ Pater producit Filium, non est successiva; quia sic Filius Dei successivè generaretur, et esset ejus generatio materialis, et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit, quando-cumque fuit Pater. Et sic Filius est coæternus Patri; et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (lib. *De verbis Domini*, serm. 38 cap. 4, 5 et 6) nullus modus processionis alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno, aequaliter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in synodo Ephesina: « Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet; impassibilitatem nativitatis ostendat Verbum; consubstantialitatem Filii nomen insinuet. » Inter omnia tamen expressius repræsentat processio Verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo à quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum: quod in Deo dici non potest.

(1) Sic etiam in concilio Lateranensi seu cap. *Firmiter* et multò antè in synodo Toletano XI, et in professione Damasi papæ sic: *Si quis homo*

perpetuò Patrem, non perpetuò Filium, non perpetuò Spiritum sanctum esse dicat, anathema sit.

Ad *secundum* dicendum, quòd æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse. et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est (quæst. xxvii, art. 2). Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans: et aliud est quòd est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut dictum est (quæst. x. art. 4). Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis. aut in tempore. sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quòd semper nascitur, ut Origenes dixit (hom. in cap. 1 Joan.). Sed, ut Gregorius et Augustinus dicunt (2), melius est quòd dicatur *semper natus*; ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis; et *ly natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque erat quando non erat (3), ut Arius dixit.

ARTICULUS III. — UTRUM IN DIVINIS PERSONIS SIT ORDO NATURÆ (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 12, art. 2, et dist. 20, art. 5, et De potent. quæst. x, art. item 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in Symb.). Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed *contra*. Ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit (5). Ergo est ibi ordo.

CONCLUSIO. — Quemdam in divinis naturæ ordinem necesse est esse; secundum quòd ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

Respondeo dicendum quòd ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter; scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem, absque prioritate, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 1 ad 3). Unde oportet ibi esse ordinem, secundum originem, absque prioritate (6). Et hic vocatur *ordo naturæ*, se-

(1) Hinc in concilio Lateranensi dicitur (cap. Firmiter De sum. Trin.): *Ab initio semper et sine fine Pater generans, et Filius nascens, et Spiritus sanctus procedens.*

(2) Gregorius (Moral. xxix, cap. 21), Augustinus in illud Psal. II: *Hodie genui te.*

(3) Supple, *non erat ulla duratio in qua ipse non esset.*

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rectè ostendas meritò dictum esse ab Athanasio in symbolo suo: *Neque confundentes per-*

sonas, id est, neque dicentes quòd in personis non sit ordo, quoniam aiter ibi esset confusio, quia ubi multitudo sine ordine aliquo, ibi est confusio.

(5) Nempe cum ait ab initio symboli sui: *Fides catholica hæc est ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremus, neque confundentes personas, neque substantiam separantes.* Quoræ alterum Sabellius, alterum verò Arius faciebat.

(6) Scetus et alii non omnino improbabiler opinantur dici posse Patrem, Filio Ariorem et Fi-

eundem Augustinum (Lib. cont. Maxim. cap. 4), « non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod ordo naturæ significat notionem originis in communi (1), non autem in speciali.

Ad *secundum* dicendum, quod in rebus creatis, etiam cum id quod est à principio, sit suo principio cœvum secundum durationem; tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiati, manifestum est quod relativa sunt simul naturâ et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in una natura. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior aliâ, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad *tertium* dicendum, quod ordo naturæ dicitur non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad *quartum* dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia. Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM FILIUS SIT ÆQUALIS PATRI SECUNDUM MAGNITUDINEM (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 49, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 7, rat. II, ut et cap. 21, col. 8, et De potent. quæst. II, art. 5, et quæst. X, art. 4, et super Boetium, De Trin. quæst. IV, art. etiam 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joannes (xiv, 28): *Pater major me est*. Et Apostolus (I. Cor. xv, 28): *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subiecit omnia*.

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum, et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale et pars. Nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones (3), in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed *contra* est, quod dicitur (Philip. II, 6): *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo* (4).

CONCLUSIO. — In divinis necesse est Filium esse æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ Patris perfectionem.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ

lium Patre posteriorem; quia principium semper videtur esse prius ac cujus est principium; sed D. Thomæ antepoenda est sententia ne errari detur occasio.

(1) Notio illa determinatur secundum diversa adjuncta, ut cum dicitur ordo Patris ad Filium significatur notio quæ est paternitas; et cum dicitur ordo Filii ad Patrem significatur notio quæ est filiatio.

(2) Magnitudo Dei nihil aliud est quam perfectio naturæ ipsius. Ex hoc articulo habes quomodo interimas hæresim cujusdam inominati

dicentis quod solus Deus Pater est optimus, sed Dei Filius est bonus in primo gradu, Spiritus sanctus in secundo gradu.

(3) Inascibilitas nimirum, paternitas, et spiratio activa; sed in Filio ista tantum cum filiatione.

(4) Id est non se usurpatorem vel raptorem divinitatis existimavit, quod æqualem se Deo ænosceret; sicut cum dæmon Dei æqualitatem appetit, et mox etiam homo; ait ibidem sanctus Thomas, lect. 2.

psius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre, sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis (quæst. xxxiii, art. 2 et 3) quòd in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio. Nec potest dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando; neque quòd Dei Filius successivè et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit (in lib. de Synod. post can. 27): « Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam in qua minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam æqualis est Patri. Et hoc est quod Athanasius dicit (in Symbol.): « Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. » Vel secundum Hilarium (De Trin. lib. ix): « Donantis auctoritate Pater major est: sed minor non est cui unum esse donatur. » Et in lib. de Syn. dicit quòd « subjectio Filii, naturæ pietas est, id est, recognitio auctoritatis paternæ; subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est (art. 1 ad 1), et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit (Contra Maximinum, lib. iii, cap. 13): « Originis quæstio est, *quis de quo sit*; æqualitatis autem, *qualis aut quantus sit*. » Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Verè ergo dicitur quòd quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Nec sequitur: paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid* (1). Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd relatio in divinis non est totum universale (3), quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cujus partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 4 ad 3), non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quàm una tantum; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantum; quia tota perfectio divinæ naturæ est in qualibet personarum.

(1) Id est mutatur absolutum in relativum.

(2) Similiter communicare divinam naturam est perfectionis in Patre et Filio, et accipere communicalem est perfectionis in Spiritu sancto, et utraque perfectio non differt secundum quan-

titatem, sed secundum relationem quæ inæqualitatem non constituit.

(3) Quodlibet universale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus, quod personis divinis non competit.

ARTICULUS V. — UTRUM FILIUS SIT IN PATRE, ET È CONVERSO (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 19, quæst. III, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 9 et 65, et Joan. X, lect. 6, ut et Joan. XVI, lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim (Phys. lib. IV, text. 23) ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut è converso; ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit à Patre; secundum illud Michææ(v, 2): *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis*. Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. XIV, 10): *Ego in Patre, et Pater in me est*.

CONCLUSIO. — In divinis Pater est in Filio et è contra secundum essentiam, relationem et originem.

Respondeo dicendum quòd in Patre et Filio tria est considerare; scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso. 1º Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quòd, cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit (De Trin. lib. V): «Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit.» 2º Secundum etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundum intellectum. 3º Secundum originem etiam manifestum est quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur (2). Et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter representant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio (3).

Ad secundum dicendum, quòd exitus Filii à Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialiam aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum, quòd Pater et Filius opponuntur secundum rela-

(1) In hoc articulo agitur de mutua personarum inexistencia quam Græci περιχώρησιν, Latini circumsessionem vocant, quasi intimam et perfectissimam inhabitationem. De fide est Filius esse in Patre et Patrem in Filio.

(2) Sic B. Thomas tres ponit modos quibus personæ dicuntur esse ad invicem. Ita sentiunt sancti Patres quorum testimonia refert Petavius lib. IV, cap. 46, num. 43, et lib. V, cap. 9, num. 5). Sed

is quem primo loco ponit est apud eos usitatio magisque verbis sacræ Scripturæ convenit.

(3) Ad hanc mutuam inexistenciam declarandam afferri possunt quædam similia; veluti quod trium candelarum lumina intra unum spatium se invicem permeant, ac nihilominus manent distincta; similiterque in eodem melle, color, odor et sapor, et in eodem loco tria corpora quæ divinitus ponentur se invicem penetrare.

tiones, non autem secundum essentiam; et tamen oppositorum relative unum est in altero (1), ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VI. — UTRUM FILIUS SIT ÆQUALIS PATRI SECUNDUM POTENTIAM (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 20, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim (Joan. v, 19) : *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*. Pater autem à se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quam ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud (Joan. xiv, 31) : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Pater etiam docet Filium, secundum illud (Joan. v, 20) : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit*. Similiter et Filius audit, secundum illud (Joan. v, 30) : *Sicut audio, judico*. Ergo Pater est majoris potentiae quam Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quod possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus (Contra Maxim. lib. iii, cap. 7) : « Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris? » Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est (quæst. XLII, art. 6 ad 2). Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius : et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. v, 19) : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit*.

CONCLUSIO. — Cùm Filius æqualis sit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in sua potentia necesse est.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quod quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra (art. 1 et 4 huj. quæst.) quod ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quod Filius sit æqualis Patri in magnitudine; id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quod Filius sit æqualis Patri in potestate. Et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque (3).

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicitur, *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater; cùm statim subdatur, *quodcumque Pater facit, Filius similiter facit*; sed ostenditur quod Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius (De Trin. lib. ix) : « Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quod non à se agat. »

Ad secundum dicendum, quod in demonstratione Patris, et auditione Filii, non intelligitur nisi quod Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum, secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia quæ Pater generat, et quæ Filius generatur. Unde manifestum est quod quidquid potest Pater,

(1) Secundum identitatem essentia.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interinas hereses Aboylardi et origenis-tarum dicebant : Filio potentior est Pater, quod Filium generat, Filius autem non, quod non potuit Filium generare.

(3) Illic dicitur in symbolo Athanasii. *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.*

potest Filius; non tamen sequitur quòd possit generare; sed mutatur *quid* in *ad aliquid* (1). Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem potentiam quàm Pater, sed cum alia relatione. Quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur, cum dicitur quòd potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur, cum dicitur quòd potest generari.

QUÆSTIO XLIII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de missione divinarum personarum. — Circa hoc quæruntur octo : 1° Utrum alicui divinæ personæ conveniat mitti. — 2° Utrum missio sit æterna, vel temporalis tantum. — 3° Secundum quid divina persona invisibiliter mittatur. — 4° Utrum cuilibet personæ conveniat mitti. — 5° Utrum indivisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus. — 6° Ad quos fiat missio invisibilis. — 7° De missione visibili. — 8° Utrum aliqua persona mittat seipsam, visibiliter aut invisibiliter.

ARTICULUS I. — UTRUM ALICUI PERSONÆ DIVINÆ CONVENIAT MITTI (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 45, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 25, rat. 2, ut et cap. 24, rat. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ. Ergo una persona non mittitur ab alia.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente. Unde Hieronymus dicit (Super Ezech. lib. v) : « Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest. » Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit (De Trin. lib. VII, non proc. à fin.). Ergo una persona non mittitur ab alia.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. VIII, 16) : *Non sum ego solus, sed ego et qui misit me, Pater.*

CONCLUSIO. — Divinæ personæ convenit mitti, inquantum originatur ab alia, et novo modo essendi incipit esse; ut Filius à Patre missus est in mundum per assumptam carnem, ubi semper fuit secundum divinitatem.

Respondeo dicendum quòd in ratione missionis duo importantur; quorum unum est habitudo missi ad eum à quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum (3); vel secundum originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius

(1) Mutatur *quid* in *ad aliquid*, id est transitur à relativo ad absolutum. Nam generare et posse generare in divinis significat relationem; posse autem simpliciter quidpiam est aliquid absolutum, et quidquid absolutum quod convenit uni personæ etiam convenit alteri.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè missionis nomine uti scripturas. Dicitur enim Joan. III: *Misit Deus Filium suum in mundum*. Christus dicit de seipso : *Non sum ego solus, sed ego et qui misit*

me Pater (Joan. VIII) : *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (id. XX); dicit quoque de Spiritu sancto : *Cum venerit paracletus quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis* (Joan. XV) : *Si enim non abiero, paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos* (id. XVI).

(3) Modi isti aliquam minorationem et imperfectionem important, ideoque personis divinis repugnant; sed non ita se habet tertius modus et ille est qui personæ divinæ convenit.

ibi omnino non erat quòd mittitur (1), vel quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest, secundum quòd importat ex una parte processionem originis à mittente; et secundum quòd importat ex alia parte novum modum existendi in alio. Sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundum quòd incipit in mundo esse per carnem assumptam, et tamen ante *in mundo erat*, ut dicitur (Joan. 1) (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quòd importat processionem à principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, suà missione localiter movetur; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa, sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II. — UTRUM MISSIO SIT ÆTERNA VEL TEMPORALIS TANTUM (3).

De his etiam Sent. 1, dist. 15, quest. 1, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius (Hom. xxvi in Evang.): « Eò mittitur Filius quòd generatur. » Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinarum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed *contra* est, quod dicitur (Galat. iv, 4): *Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

CONCLUSIO. — Missio contra generationem et spirationem distincta, temporalis est.

Respondeo dicendum quòd in his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sua significatione important solam habitudinem ad principium; ut *processio* et *exitus*. Quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum; sicut *generatio* et *spiratio*; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem; sicut *missio* et *datio* (4). Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur. Personam autem divinam

(1) Modus ille non potest personæ divinæ convenire, cum persona divina sit in omnibus omnino locis.

(2) Ilinc missio est processio unius personæ ab alia cum habitudine ad terminum in quo incipit esse aliquo modo quo prius non erat.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas, meritò temporalitatem quamdam semper esse simul positam cum missione perso-

narum à Scripturis, et Gal. iv: *Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

(4) Missio et datio conveniunt in eo quod utraque importet novum quemdam existendi modum in creatura; differunt autem quòd missio importet personam que mittitur procedere ab aliquo; datio autem non id importat cum et Pater seipsum dat et divina essentia dari possit.

haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum: *generatio* autem et *spiratio* solum ab æterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter. Nam Filius ab æterno processit ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo, secundum missionem visibilem; vel etiam ut sit in homine, secundum invisibilem missionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius vel loquitur de generatione temporali Filii, non à Patre; sed à matre. Vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus (1).

Ad *secundum* dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad *tercium* dicendum, quod missio non solum importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum (2). Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

ARTICULUS III. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS DIVINÆ PERSONÆ SIT SOLUM SECUNDUM DONUM GRATIÆ GRATUM FACIENTIS (3).

De his etiam Sent. I, dist. 14, quæst. II, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis (4), non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus: quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non è converso; secundum illud (Rom. v, 5): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*. Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quod « Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. » Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam; sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

(1) Ita loquitur quoque sanctus Cyrillus (in Joan. lib. II, cap. 5): sed omnes alii Patres missionem temporalem declarant (vid. Petav. lib. VIII, cap. 4, num. 14).

(2) Dicitur temporalis missio quia terminus quem connotat est aliquid temporale. Similiter creatio non dicitur æterna, etiamsi ejus principium sit æternum, quia terminus quem connotat est temporalis.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dictum fuisse à concilio To-

letano XI quod Spiritus sanctus mittitur ad creaturam sanctificandam: *Nec enim Spiritus sanctus de Patre procedit in Filio, vel de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur, quia claritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Hic ergo Spiritus sanctus missus ab utrisque creditur.*

(4) Quæcursic appelletur, explicabitur ex processu (4 2. quæst. CXI, art. 4).

4. Præterea, Rabanus dicit quòd « Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. » Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4) quòd « Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. » Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quòd missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

CONCLUSIO. — Non mittitur divina persona invisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.

Respondeo dicendum quòd divinæ personæ convenit mitti, secundum quòd novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quòd habetur ab aliquo. Neutrū autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus, per essentiam, potentiam, et præsentiam; sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando, creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo (1). Sic igitur, nullus alius effectus potest esse ratio quòd divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. — Similiter, illud solum habere dicimur quo liberè possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divinam personam, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quòd liberè non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsam divinam personam fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc cùm dicitur quòd Spiritus sanctus datur secundum (3) donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto; et hoc significatur cùm dicitur, quòd *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad *quartum* dicendum, quòd operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis; sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde (I. Cor. XII) gratia gratis data nominatur *manifestatio*

(1) Sic Apostolus (I. Cor. III, 16): *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Et iterum (II. Cor. VI, 19): *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti qui in vobis est?* Et (II. Cor. VI, 16): *Vos estis templum Dei vivi?*

(2) Scriptura sacra in multis locis ipsum Spi-

ritum sanctum dari expressissimè significat; quod et proinde Patres et latini et græci arguunt ut ex eius in nobis in habitatione substantiali divinitatem eius concludant; quorum testimonia refert Petavius (lib. VIII, cap. 4, 5, 6 et 7).

(3) Hæc præpositio *secundum* denotat habitudinem causæ formaliter dispositivæ.

Spiritus (1). Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum; quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ facientis sine ipsa gratia, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi fortè cum aliqua determinatione, secundum quòd dicitur quòd alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV. — UTRUM PATRI CONVENIAT MITTI (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, quæst. II, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Patri conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi seipso donante. Ergo potest dici quòd Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis; secundum illud (Joan. XIV, 23): *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quidquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem; cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3). Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. II, cap. 3) quòd « solus Pater nunquam legitur missus. »

CONCLUSIO. — Cum Pater in divinis ab alio non sit, mitti minimè dicitur; sed solum Filius et Spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

Respondeo dicendum quòd missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est (art. 1 et 2). Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto quibus convenit esse ab alio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si *dare* importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur; sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus (4); quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « Pater, cum in tempore à quoquam cognoscatur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd missio, inquantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali (5); prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

(1) Sic enim ibi vers. 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*. Et mox: *Alii quidem sermo sapientiæ; alii sermo scientiæ, alteri fides, alii gratia sanitatum; alii operatio virtutum, etc.*

(2) Nullo modo Patri convenit mitti, quia missio in divinis processionem per originem importat et Pater à nullo originatur.

(3) Tunc enim datio idem est ac missio ex eo quod supra notatum est.

(4) Quandocumque persona divina temporaliter mittitur, inhabitat per gratiam; sed non quocumque inhabitat per gratiam, mittitur.

(5) Idem dicitur de ordine naturæ significante notionem (quæst. XLII, art. 5 ad primum).

ARTICULUS V. — UTRUM FILIO CONVENIAT INVISIBILITER MITTI (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 15, quæst. 17, art. 1, et Cont. gent. lib. 17, cap. 8 et cap. 25.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum; secundum illud (1. Cor. xii, 11): *Omnia operatur unus atque idem spiritus*. Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem (2). Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus, non sunt dona gratiæ gratum facientis; cum sine charitate possint haberi; secundum illud (1. Cor. xiii, 2): *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum*. Cum ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quòd non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est (art. præc. et art. 1 huj. quæst.). Sed alia est processio Filii, alia Spiritus sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

Sed *contra* est quod (Sap. ix, 10) dicitur de divina Sapientia: *Mitte illam de caelis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ*.

CONCLUSIO. — Cum Filio et Spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat, et ab alio esse; eis quoque convenire necesse est invisibiliter mitti; non autem Patri, cui, ut et toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

Respondeo dicendum quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem; secundum illud (Joan. xiv, 23): *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius personæ, et originem ejus ab alia. Unde, cum tam Filio quàm Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse, et per consequens nec mitti (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quòd est amor, ut dictum est (quæst. xxxviii, art. 1), aliqua tamen dona secundum proprias rationes (4) attribuantur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. iv, cap. 20) quòd « tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum à quocumque cognoscitur atque percipitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quòd aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quòd fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas merito dictum esse in Scripturis de Filio (Sap. ix: *Mitte illum de caelis sanctis tuis et à sede magnitudinis tuæ*; (Is. xlv) *Mittet eis salvatorem et propugnatores qui liberet eos*; (Luc. x) *Qui me spernit, spernit eum qui me misit*; (Joan. iii) *Quem misit Deus, verba Dei loquitur, et alibi frequentissime.*

(2) Ut jam prius indicatum est (art. 5 ad 1 et 2).

(3) Venit Pater, sed non mittitur. Dicitur enim: *Si quis diligit me, diligitur à Patre meo et ad eum veniemus. Venire processionem non supponit sicut et mitti. Nam persona venit à seipsa, sed non mittitur nisi ab auctoritate alterius à qua procedit.*

(4) Scilicet considerando sapientiam, non tantum ut est donum, sed prout est donum intellectus.

per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. ix, cap. 10): « Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est. » Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, quæ prorumpat in affectum amoris; ut dicitur (Joan. vi, 45): *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Et (Psal. xxxviii, 4): *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideo signanter dicit Augustinus (De Trin. lib. iv, cap. 20) quod « Filius mittitur, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur. » Perceptio autem experimentalis quamdam notitiam significat. Et hæc proprie dicitur sapientia, quasi *sapida scientia*; secundum illud (Eccli. vi, 23): *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est* (1).

Ad tertium dicendum, quod cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est (in corp. art. et art. 1), si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritus sancti; sicut et generatio à processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ; sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus, et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quod una non potest esse sine alia; quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec una persona separatur ab alia (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM MISSIO INVISIBILIS FIAT AD OMNES QUI SUNT PARTICIPES GRATIÆ (3).

De his etiam Sent. I, dist. 15, quest. v, art. 1, questione. II, III, IV.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim Veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis. Dicitur enim (Joan. vii, 39): *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus* (4). Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat; et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans; Christus autem secundum quod homo, et omnes beati, perfectè sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam; nec tamen ad ea

(1) Allusione latinâ tantum quam et Bernardus indicavit (Serm. LXXXV in Caut.). Nam græcæ voci convenire non potest. Cæterum circa hunc textum inter se dissentiunt omnes interpretes.

(2) Quapropter quoadomque invisibiliter mittitur Filius, etiam mittitur Spiritus sanctus, et quando mittitur Spiritus sanctus etiam mittitur Filius; tota enim Trinitas inhabitat mentem ejus ad quem fit ista missio.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dictum à concilio Toletano vi quod missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam; item à concilio Arausicano sub Leone I, cap. 7. Quod innuitur ab Apostolo (Rom. vi: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.*)

(4) Per gloriosam nempe resurrectionem vel in cælum ascensionem post quam utramque Spiritum dedit.

dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed *contra* est, quòd secundum Augustinum (De Trin. lib. III, cap. 4, et lib. XV, cap. 27) missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

CONCLUSIO. — Ad omnes participes gratiæ fit invisibilis missio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3, 4 et 5), missio de sui ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo; secundum quem modum missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare; scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd missio invisibilis est facta ad Patres Veteris Testamenti. Unde dicit Augustinus (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « secundum quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus: hoc autem antea factum est in patribus et prophetis. » Cum ergo dicitur, *Nondum erat datus spiritus*, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam secundum profectum virtutis, aut argumentum gratiæ, fit missio invisibilis (1). Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd « tunc unicuique mittitur Filius cum à quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis. » Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut putà cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum agreditur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad beatos facta est missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis, non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod est usque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, nec autem postea; cum à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad *quartum* dicendum, quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter; sicut forma artificiali est in instrumentis artis, secundum quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt (2).

(1) Hæc verba ex iis quæ sequuntur restringi ita videntur ut nova non sit missio nisi quando augmentum fiat quantum ad novum actum vel novum statum gratiæ. Attamen opinio illorum qui dicunt in omni augmento gratiæ gratum fa-

cientis, novam esse missionem personæ divinæ, propugnari potest.

(2) Adest semper in sacramentorum perceptione nova missio, quia in eis recipitur gratia ad peculiare effectus, ratione quorum vocatur gratia sacramentalis.

ARTICULUS VII. — UTRUM SPIRITUI SANCTO CONVENIAT VISIBILITER MITTI (1).

De his etiam ubi sup. scilicet locis quæ art. 6 notata sunt.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam; sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem (2). Unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo; sicut est etiam in sacramentis et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere, quòd secundum omnia hujusmodi, ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibillum creaturarum; scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas racionales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium angelorum, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in Novo, sive in Veteri Testamento, missio visibilis fieri debet: quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Matth. III) quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

CONCLUSIO. — Filium et Spiritum sanctum decuit visibiliter mitti; Filium ut sanctificationis auctorem; Spiritum sanctum ut indicium sanctificationis.

Respondeo dicendum quòd Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supradictis patet (quæst. XII, art. 12). Et ideo invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum, per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto inquantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum; Filio autem, inquantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideo Filius

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dictum (Matth. III) quòd Spiritus sanctus super Dominum baptizatum descendit in specie columbæ, item (Matth. II) quòd Spiritus sanctus in specie linguarum super apos-

tolos venit et in aliis capitulis super multos primitivæ Ecclesiæ.

(2) Prout propriè assumptio dicitur per quam assumptum substantialiter unitur assumpti; qualis est assumptio per quam Christus assumpsit carnem.

visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed Spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in qua apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre, propter visibilem creaturam (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. II, cap. 6): « Visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species, sicut Filius ad petram; quia dicitur: *Petra erat Christus* (I. Cor. x). Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat; sed illa columba et ignis ad hæc tantum significanda repentè exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moysi; et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur; et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant, cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret. » Sic igitur apparet quòd missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ et non corporales, neque secundum signa sacramentalia Veteris et Novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad *quartum* dicendum, quòd personam Filii declarari oportuit, ut sanctificationis auctorem, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ; cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiu perageret officium suum.

Ad *quintum* dicendum, quòd illæ creaturæ visibiles formatae sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad

(1) Peculiariter hic B. Thomas disserit de missione visibili Spiritus sancti, quia visibilis missio Filii potissimè ad tertiam partem pertinet.

(2) Ita seipsum explicat Augustinus (De Trin. lib. II).

(3) Hinc ad missionem visibilem quatuor requiruntur. 1º processio illius personæ quæ ab

alia mittitur; 2º inhabitatio ejusdem personæ per gratiam; 3º signum aliquod visibile seu sensibile illam personam ejusque inhabitacionem manifestans; 4º ut signum illud sit res quæpiam, non antea existens sub eis formâ et modo, sed ad hoc peculiari providentiâ Dei specialiter facta.

significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo; propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non angelus.

Ad sextum dicendum, quod non est de necessitate invisibilis missionis, ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed sicut dicitur (I. Cor. xii, 7): *Manifestatio spiritus datur alicui ad utilitatem*, scilicet Ecclesiæ. Quæ quidem utilitas est, ut per hujusmodi visibilia signa fides confirmetur et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum et per apostolos, secundum illud (Hebr. ii, 3): *Cum initium accepisset enarrari per Dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata est*. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodammodo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum, in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum; ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem. Unde vox Patris intonuit (Matth. iii, 17): *Hic est Filius meus dilectus*; ut ad similitudinem unigeniti alii regenerentur. In transfiguratione verò, sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Unde dictum est (Matth. xvii, 5): *Ipsam audite*. Ad apostolos autem, sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum. Unde dictum est eis (Joan. xx, 10): *Quorum remisistis peccata, remittuntur eis*. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ. Unde dicitur (Act. ii, 4) quod *cœperunt loqui variis linguis*. Ad Patres autem Veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit (1), quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quàm Spiritus sancti; cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt tamen factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus Veteris Testamenti. Quæ quidem *missiones visibiles* dici non possunt; quia non fuerunt factæ ad designandum inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum (2), secundum Augustinum (De Trin. lib. ii, cap. 17).

ARTICULUS VIII. — UTRUM NELLA PERSONA DIVINA MITTATUR, NISI AB EA A QUÆ PROCEDIT ÆTERNALITER.

De his etiam Sent. i, dist. 45, quæst. iii, art. 4 et 2, et De potent. quæst. x, art. 4 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus (De Trin. lib. iv, cap. ult.): « Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. » Si ergo aliqua persona divina mittitur ab alia, oportet quod sit ab illa.

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit à persona mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum (De Trin. lib. xv, cap. ult.). Ergo divina persona non mittitur nisi ab ea à qua est.

Sed *contra* est, quod Filius mittitur à Spiritu sancto; secundum illud (Isa. xlviii, 16): *Nunc misit me Dominus Deus, et spiritus ejus*. Filius au-

(1) Sunt tamen doctores qui opinantur eos visiones quæ Gen. xviii et xxxii, Ex. iii et xi, Is. vi, Dan. iii et vii, etc., recensentur, Filii aut Spiritus sancti missiones fuisse.

(2) Nempè ad designandam Trinitatem aut aliquid hujusmodi.

tem non est à Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab ea à qua non est.

CONCLUSIO. — Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea à qua æternaliter procedit; ut Filius à Patre, Spiritus sanctus à Patre et Filio.

Respondeo dicendum quòd circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter (1). Et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam (2), secundum quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit (De Trin. lib. II, cap. 5) « quòd Filius mittitur et à se et à Spiritu sancto; et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se, et à Filio; » ut sic, mitti in divinis, non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum à Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectus (3), secundum quem attenditur missio; sic tota Trinitas mittit personam missam (4). Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum; quia nec effectum gratiæ potest causare (5). Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XLIV.

DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita: 1° Consideretur de productione creaturarum; 2° de earum distinctione; 3° de conservatione et gubernatione. — Circa primum tria sunt consideranda: 1° Quæ sit prima causa entium. — 2° De modo procedendi creaturarum à prima causa. — 3° Verò de principio durationis rerum. — Circa primum quærentur quatuor: 1° Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. — 2° Utrum materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. — 3° Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum. — 4° Utrum sit ipsa causa finalis rerum.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT NECESSARIUM OMNE ENS ESSE CREATUM A DEO (6).

De his etiam Sent. I, dist. 4, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et dist. 47, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 45, 46, et Opusc. III, cap. 68 et 69, et Opusc. XV, cap. 49.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei; sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hac possunt aliqua entia

(1) Sententia illa est certa si agatur de missione propriè accepta, sicut et theologi communiter eam solent intelligere, quando de personarum divinarum missione sermo est.

(2) Ita sentiunt unanimiter omnes Patres quorum videre est testimonia apud Petavium (loc. cit.).

(3) Iste modus missionis est improprius, sed ab auctore fuit allatus ut B. Augustini sententiam explicare possit.

(4) Propter eandem inseparabilem operationem omnium personarum.

(5) Ita rejicitur hæresis albanensium dicentium quòd homo potest ex se dare Spiritum sanctum.

(6) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæreses gnosticorum, manichæorum, simoniacorum, Cerinthi, Saturnini et omnium aliorum qui negarunt Deum esse omnium creatorem.

intelligi. Ergo sine hac possunt esse. Ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint à Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam (1). Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet (Metaph. lib. III, text. 3). Non igitur omnia entia sunt à Deo, sicut à causa agente.

Sed *contra* est, quod dicitur (Rom. XI, 36): *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit ipsum subsistens esse, quod unum tantum est, necesse est omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 4), cùm de divina simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (quæst. XI, art. 3 et 4), quòd esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una; cùm albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectiùs, vel minus perfectè, causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est. Unde et Plato (2) dixit quòd « necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. » Et Aristoteles dicit (Metaph. lib. II, text. 4) quòd « id quod est maximè ens, et maximè verum, est causa omnis entis et omnis veri; sicut id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd licèt habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione, quia ex hoc quòd aliquid est ens per participationem, sequitur quòd sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 46). Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideo dicit Aristoteles (Met. lib. V, text. 6) quòd sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse; sed quia effectus non esset, si causa non esset. Ilæc enim conditionalis est vera. sive antecedens et consequens sint possibilis, sive impossibilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundum rationem, cùm tamen non sint abstracta secundum esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundum quòd habet esse. Licèt

(1) Ilæc enim est verissima demonstratio quæ per causam fit; et à priori appellatur, sive *propter quid*.

(2) In dialogo qui Parmenides inscribitur.

igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundum habitudinem quam habent ad causam agentem, cadunt sub consideratione mathematici. Et ideo in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II. — UTRUM MATERIA PRIMA SIT CREATA A DEO (1).

De his etiam sup. quæst. XIV, art. 2, ut et Sent. I, dist. 56, quæst. 1, art. 4, et De verit. quæst. III, art. 5, et De potent. quæst. III, art. 5, et quæst. IV, art. 4 et 2, et Opuse. III, cap. 69, 98, 129, 150, et ad Rom. II, lect. 5, et Physic. VIII, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio; ut dicitur (Physic. lib. I, text. 62). Sed materiæ primæ non est aliquid subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile (2); et sic cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, inquantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quod sit facta.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 7): « Duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet angelum; aliud prope nihil, scilicet materiam primam.

CONCLUSIO. — Necessarium est primam materiam creatam esse ab universali entium causa, quæ Deus est.

Respondet dicendum quod antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes non existimabant esse entia, nisi corpora sensibilia (3). Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia; ut putà secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum incretam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum; ut putà amicitiam, litem (4), intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulterius verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem, et materiam quam ponebant incretam: et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem (5), vel ideas secundum Platonem. Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicujus speciei per accedens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album (6). Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consi-

(1) Materia prima definitur: Primum uniuscujusque rei subjectum ex quo in existenti omnes res naturales fiunt. Materia prima est pura potentia in genere entis de se indifferens ad omnes essendi modos; sicuti cera nullam de se includit figuram artificialem, sed est transformabilis in omnes figurarum modos. Ex hoc articulo releuntur omnes hæretici qui voluerunt materiam à Deo factam non fuisse, aut malam esse et à malo principio productam, aut materiam primam esse Deum.

(2) Vel univocè, si univocum agens; vel ad minus, analogicè, si æquivocum seu analogum.

(3) Isti philosophi materiæ elementa ut rerum principia considerabant; sic Thales aquam, Anaximenes aërem, Heraclitus ignem, alii aliud, ut primum mundi principium dabant.

(4) Ita Empedocles de quo loquitur Diog. Laert. lib. VIII, et Plutarq. De placitis philosoph. lib. I, cap. 5.

(5) Ut videtur est lib. II De generat. et corrupt. text. 56, vel cap. 10.

(6) Non ad modum essendi simpliciter, ut sit individuum; sed secundum quid, ut sit individuum tale.

deratione; vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc, vel talia; sed secundum quod sunt entia (1). Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hæc per formas substantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus (Phys. lib. 1, text. 62) loquitur de *feri* particulari, quod est de forma in formam sive accidentalem, sive substantialem (2). Nunc autem loquimur de rebus secundum emanationem earum ab universali principio essendi. A qua quidem emanatione nec materia excluditur (3), licet à primo modo factionis excludatur.

Ad *secundum* dicendum, quod passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi. Nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum (4), ut dicit Aristoteles (Met. lib. XII, text. 40).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma (5). Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum; si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III. — UTRUM CAUSA EXEMPLARIS SIT ALIQUID PRÆTER DEUM (6).

De his etiam De potent. quæst. VII, art. 4 ad 5, ut et Cont. gent. lib. II, cap. 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè sunt à divina similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens; ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est (art. 1). Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei (7). Quod ex hoc patet, quod in nullo sensibilium invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet; sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existen-

(1) Id est, non quoad esse tantum accidentale à quo denominantur talia; nec etiam quantum ad esse solum particulare vel individuale à quo denominantur hæc; sed quoad esse totum substantiale absolute consideratum secundum omne illud ex quo constituitur vel quod ad ipsum spectat, ut adjuncta explicat.

(2) Transitur de forma in formam, sive accidentalem ut quando paries ex nigro fit albus; sive substantialem ut quando ex aere fit ignis.

(3) Nam totum ens, id est, materia et forma, ab illo principio emanat.

(4) Sed non ita res se habet de primo principio passivo, ileoque primum principium passivum potest habere causam sui effectivam, quod primo principio activo repugnat.

(5) Fatentur omnes materiam non posse uatu-

raliter existere sine forma, quia vel ex se nullam habet existentiam, vel eam solum habet dependentem à forma. Sed utrum saltem divinitus id fieri possit, dubium est intra auctores. Affirmant scotistæ et quidam extra D. Thomæ scholam; negant verò B. Thomas et thomistæ communiter.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè Deum solum fuisse positum causam omnium exemplarem à Scripturis: *Quis adjovit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit et ostendit illi* (Is. XL). *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?... Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom. XI).

(7) Juxta vulgare illud ex Porphyrio sumptum in Isagoge sua, cap. De specie: *Omnes homines participatione speciei sunt unus homo.*

tes, ut *per se hominem*, et *per se equum*, et hujusmodi. Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundum quod sunt in particularibus; quia particularium non est scientia, nec definitio (1). Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit (De divin. nom. cap. 5) quod « ipsum secundum se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse. »

Sed *contra* est, quod exemplar est idem quod idea (2). Sed ideæ, secundum quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46), sunt « formæ principales quæ divinâ intelligentiâ continentur. » Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

CONCLUSIO. — Cùm ex divina sapientia determinatæ naturales formæ procedant, Deum ipsum exemplar primum rerum omnium esse asserendum est.

Respondeo dicendum quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cuius evidentiam considerandum est quod ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inspicit; sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interius mente conceptum. Manifestum est autem quod ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas (quæst. xv, art. 1) diximus ideas; id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divina essentia, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium (3). Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, secundum quod quædam sunt ad similitudinem aliorum; vel secundum eandem speciem, vel secundum analogiam alicujus imitationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem (4) secundum repræsentationem rationis intellectæ à Deo; ut domus quæ est in materia, domui quæ est in mente artificis.

Ad *secundum* dicendum, quod de ratione hominis est quod sit in materia; et sic non potest inveniri homo sine materia. Licet igitur licet homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eadem specie; sed ad speciem superexcedentem (5), sicut sunt substantiæ separatæ. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad *tertium* dicendum, quod licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quod res eundem modum habeant in essendo,

(1) Ut videre est lib. I Poster. text. 45 sive cap. 25, quantum ad scientiam; ut et lib. II Poster. text. 20, sive cap. 14, quantum ad definitionem.

(2) Ex græco vocabulo sic dicta velut quidam aspectus rei, vel species et forma objectiva per quam videtur, etsi non sit medium sive principium formale visionis.

(3) Ita refellitur systema platoniorum qui ideas à Deo omnino independentes supponebant.

(4) Hinc *similes ac dissimiles* eas esse Dionysius notat.

(5) Reduci potest ad aliquid eminentius quod illum continet, scilicet ad substantias separatæ quæ etiam in Deum reducuntur.

quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus; non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 14), per se vitam et per se sapientiam quandoque nominat ipsum Deum; quandoque virtutes ipsis rebus datas; non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV. — UTRUM DEUS SIT CAUSA FINALIS OMNIUM (1).

De his etiam infra quæst. **LXVI**, art. 2, et quæst. **CHI**, art. 2, ut et Sent. II, dist. 4, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 17 et 18.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit ei agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numerum, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 70) (2), quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt; quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum (3). Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius: quod est impossibile.

Sed *contra* est, quod dicitur (Proverb. XVI, 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit primum agens, primus quoque finis omnium necessario est.

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi; sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quedam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta. Et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit. Et ideo ipse solus est maximè liberalis; quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas meritò dictum (Prov. VI): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, et quomodo sensum erroneum his verbis ab Almarico datum rejicias. Deus, aiebat, finis est omnium quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant; et, ut unum individuum atque incommutabile, in eo permanent, quod ad pantheismum redit.

2. Æquivalenter et implicite text. 70, cùm ex quætor causis tres plerumque in unam coinci-

dere indicantur, sed excipitur movens vel efficiens causa.

(3) Quasi ceteras movens ad agendum, etsi metaphoricè tantum vel moraliter.

(4) Ex his intelligi potest Origenem meritò esse reprehensum quòd doceret Deum non fecisse mundum propter suam bonitatem, sed ut faceret locum in quo angelos et animas puniret (Hier. Epist. LIX ad Avitum, et August. De civ. Dei, lib. XI, cap. 25).

Ad *secundum* dicendum, quòd forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; aliàs forma generati esset nobilior generante; cùm finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum; sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quòd participat Dei similitudinem.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm Deus sit causa efficiens, exemplaris, et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso; sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quam alia.

QUÆSTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio. De qua quærentur octo: 1° Quid sit creatio. — 2° Utrùm Deus possit aliquid creare. — 3° Utrùm creatio sit aliquod ens in rerum natura. — 4° Cui competat creari. — 5° Utrùm solius Dei sit creare. — 6° Utrùm commune sit toti Trinitati, aut proprium alicujus personæ. — 7° Utrùm vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis. — 8° Utrùm opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS I. — UTRUM CREARE SIT EX NIHILO FACERE (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 4, quæst. II, art. 6, et De potent. quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum (lib. I, cap. 23): « Facere est quod omnino non erat; creare verò est ex eo quod jam erat, ordinando aliquid constituere. »

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quam quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid, sed magis ex ente in ens.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maximè materialis; sicut cùm dicimus quòd statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed *contra* est, quod super illud (Genes. 1): *In principio creavit Deus cælum*, etc., dicit glossa (ord. ex Bedâ) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere (2). »

CONCLUSIO. — Creare est ex nihilo aliquid facere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 2), non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente; sed etiam emanationem totius entis à causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particula-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas heresim Alkazelis et præcipue Averrois dicentium quòd nihil potest fieri sine prævia dispositione materiæ et quòd creatio totaliter non datur. Illud dogma ab hodiernis pan-

theistis similiter negatur et eorum error hic refellitur.

(2) Dicitur quoque in symbolo apostolicæ fidei: *Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cæli et terræ.*

rem, non præsupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quòd aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus æquivoce utitur nomine *creationis*, secundum quòd creati dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creati in episcopum (1). Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino à quo, sed à termino ad quem. Tantò ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus ad quem illius mutationis est nobilior, et prior; licet terminus à quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior. Sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio, propter hoc quòd forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus à quo in generatione, est imperfectior quàm contrarium (2), quod est terminus à quo in alteratione. Et similiter creatio est perfectior et prior quàm generatio et alteratio; quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus à quo est simpliciter non ens.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem (3), sed ordinem tantum (4), sicut cum dicitur: *ex mane fit merities*; id est, post mane fit merities. Sed intelligendum est quòd hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quòd dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus; et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si verò negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur; et est sensus: *Fit ex nihilo*, id est, non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem (5), ut dictum est (in hac respons.); secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS POSSIT ALIQUID CREARE (6).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et dist. 57, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6, 13, 46, et De potent. quæst. III, art. 46.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit aliquid creare. Quia, secundum Philosophum (Physic. lib. I, text. 34), antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, *ex nihilo nihil fieri*. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum; utpote quòd Deus faciat quòd totum non sit majus sua parte; vel

(1) Creatio tripliciter sumitur: 1^o pro qualibet cujuscumque rei productione, sic de sapientia dicitur quòd ab initio creata sit (Ecclesi. II); 2^o ut sit ad altiorem statum evahere, quomodo dicitur quis creati episcopus; 3^o magis propriè ut sit *ex nihilo producere*. Vox illa in secundo sensu ab Augustino accipitur.

(2) Id est privatio formæ accidentalis.

(3) Quasi significaret quòd nihilum sit materia hujus rei quæ creatur.

(4) Ordo rationis seu secundum modum nostrum intelligendi quo concipimus ipsum nihil velut terminum à quo productionis ejus rei quæ creatur.

(5) Ordo successionis quo ens post nihil est.

(6) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstras hæreses philosophorum creationem ex nihilo negantium meritò fuisse à symbolis fidei, à conciliis, à Papa, ab omnibus Patribus damnatas.

quòd affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motûs (1): nam motus est « actus existentis in potentia. » Ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quòd factum est necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quòd illud quòd creatur, simul fiat et factum sit; quia in permanentibus quòd sit, non est; quòd autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed *contra* est, quòd dicitur (Genes. 1, 4): *In principio creavit Deus cælum et terram*; ubi dicit glossa (ord. ex Beda sup. hunc locum) quòd « creare est aliquid ex nihilo facere. »

CONCLUSIO. — Cùm nihil in universitate entium sit non causatum ab ipso, non solùm possibile, sed necessarium est omnia à Deo creata esse.

Respondeo dicendum quòd non solùm non est impossibile à Deo aliquid creari ex nihilo, sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur (quæst. præc. art. 1). Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quòd illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra (quæst. præc. art. 1 et 2), quòd nihil potest esse in entibus quòd non sit à Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in esse producit (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd antiqui philosophi, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in sua actione. Et secundùm hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri* (3). Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio.

Ad *secundum* dicendum, quòd creatio non est mutatio nisi secundùm modum intelligendi tantùm. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et priùs. Nam quandoque quidem est idem ens actu, aliter se habens nunc et priùs; sicut in motibus secundùm quantitatem et qualitatem; quandoque verò est idem ens in potentia tantùm, sicut in mutatione secundùm substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest

(1) Quam assignat Aristoteles lib. III Physicorum, cap. 4, text. 6.

(2) Hinc Innocentius III cum generali concilio in ep. Firmiter, tit. de Sum. Trinit. aperte pronuntiat quòd *Deus utramque de nihilo*

condidit creaturam, spirituales et corporales, angelicam videlicet et mundanam.

(3) Illud axioma non est primum principium, nam de agente et actione naturali dicitur verum, non autem de actione frei.

accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 20 et 21), oportet quod subtracto motu non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1), creatio significatur per modum mutationis. Et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis *facere* et *feri* magis in hoc conveniant quam *mutare* et *mutari*; quia *facere* et *feri* important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad *tertium* dicendum, quod in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse; sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est (1), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est; sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad *quartum* dicendum, quod objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquid infinitum medium inter nihilum et ens: quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens (2).

ARTICULUS III. — UTRUM CREATIO SIT ALIQUID IN CREATURA (3).

De his etiam Sent. I, dist. 40, quæst. 1, art. 4 ad 4, et De potent. quæst. III, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod creatio non sit aliquid in creatura. Sicut enim creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio activè accepta attribuitur creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in creatore; quia sic sequeretur quod in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creatura.

2. Præterea, nihil est medium inter creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque. Non enim est creator, cum non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem quâ ipsa crearetur; et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creatura.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quod sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens; terminus autem posterius est actione et passione, cuius est terminus; et eo existente cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed *contra*. Majus est fieri aliquid secundum totam substantiam (4).

(1) Nam in omnibus mutationibus instantaneis simul et fieri et factum esse, sicut dum aer illuminatur, jam est illuminatus.

(2) Scit tamen D. Thomas quod inter ens et nihil nulla est proportio, et consequenter quod hæc à se invicem distant in infinitum, secundum affirmationem et negationem entis. Ceterum aliud est pertransire, cum motu progressivo in finitum rei positivam distantiam; aliud est pertransire cum sua potentia infinitam distantiam secundum affirmationem et negationem unius

termini; quod nihil aliud est, nisi posse ex nihilo aliquid facere.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias hæresim arnaldistarum dicentium aliquid esse quod neque creator, neque creatura sit, et supponentium creationem esse mediam actionem inter creatorem et creaturam.

(4) Id est, secundum materiam et formam, non collectivè tantum vel conjunctim, sed etiam distributivè vel divisim; ita ut materia ipsa producat, non autem supponatur ad producendam

quàm secundùm formam substantialem vel accidentalem. Sed generatio simpliciter vel secundùm quid, quâ fit aliquid secundùm formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multò magis creatio, quâ fit aliquid secundùm totam substantiam, est aliquid in creato.

CONCLUSIO. — Creatio in creatura non est nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.

Respondeo dicendum quòd creatio ponit aliquid in creato secundùm relationem tantùm; quia quòd creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quòd enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexistenti: quòd quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causa universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est (art. præc. ad 2). Unde relinquitur quòd creatio in creatura non sit nisi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium sui esse; sicut in passione quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd creatio activè accepta significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundùm rationem tantùm. Relatio verò creaturæ ad Deum, est relatio realis, ut dictum est (quæst. xiii, art. 7) cùm de divinis nominibus ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est (art. præc. ad 2), mutatio autem media quodammodo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creatura, et est creatura. Neque tamen oportet quòd aliâ creatione creetur; quia relationes, cùm hoc ipsum quòd sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas; sicut etiam supra dictum est (quæst. xlii, art. 1 ad 4) cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd creationis, secundùm quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundùm quòd verè est relatio (1), creatura est ejus subjectum, et prius eâ in esse; sicut subjectum accidente. Sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quòd dicitur, quòd est principium creaturæ. Neque tamen oportet quòd quandiu creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate seu inceptione.

ARTICULUS IV. — UTRUM CREARI SIT PROPRIUM COMPOSITORUM ET SUBSISTENTIUM (2).

De his etiam infra art. 8, et De verit. quæst. xvii, art. 7 ad 9, et De potent. quæst. ii, art. 5 ad 2, et art. 8 ad 5, et quòd. viii, quæst. 1, art. 4, et Opusc. xxxiv, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. De causis (proposit. 4). « Prima rerum creatarum est esse. » Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio propriè non est subsistentis et compositi.

formam, sicut ingenitam supponi platonici volebant, vel ad cooperaneum Deo facienti, sicut volebant manichæi.

(1) Illa relatio, nit D. Thomas, est accidens et secundùm esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subjecto, intellectu et naturâ posterius est. Si verò consideretur secundùm suam ratio-

nem prout ex actione agentis innascitur prædicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto, sicut ipsa divina actio, quæ est ejus causa proxima (De potent. quæst. iii, art. 5 ad 5).

(2) In hoc articulo B. Thomas docet creari propriè convenire solis subsistentibus, sive simplicibus, sive compositis, et ea sententia apud theologos communiter recipitur.

2. Præterea, quod creatur, est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud propriè producitur per primam emanationem quod supponitur in secunda; sicut res naturalis producitur per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis (1). Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. 1, 1): *In principio creavit Deus cælum et terram*. Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum propriè est creatio.

CONCLUSIO. — Creari propriè subsistentibus in suo esse convenit; aliis verò concreari.

Respondeo dicendum quòd creari est quoddam fieri, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 2 et 3). Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis propriè convenit fieri et creari quibus convenit esse: quod quidem convenit propriè subsistentibus; sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ; sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim propriè convenit esse, quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem et accidentia, et alia hujusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo eâ ratione dicitur ens, quia eâ subjectum est album. Unde, secundum Philosophum (Met. lib. vii, text. 2), accidens magis propriè dicitur entis quàm ens. Sicut igitur accidentia, et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia; ita magis debent dici concreata (2) quàm creata. Propriè verò creata sunt subsistentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cum dicitur, prima rerum creaturarum est esse, *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens; cum creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali, ut dictum est (quæst. xlv, art. 1). Et est similis modus loquendi sicut si diceretur, quòd primum visibile est color; quamvis illud quod propriè videtur, sit coloratum.

Ad *secundum* dicendum, quòd *creatio* non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari (3), quòd simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa non probat quòd sola materia creetur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione. Nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

ARTICULUS V. — UTRUM SOLIUS DEI SIT CREARE (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 5, ut et Sent. IV, dist. 5, quæst. 1, art. 5, quæstiunc. III, et Cont. gent. lib. II, cap. 21, 83, 96, ut et lib. III, cap. 67, et De potent. quæst. III, art. 4, et Opusc. II, cap. 70, 94, 96, et Opusc. XV, cap. 10.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solius Dei sit creare.

(1) Ars enim imitatur naturam, ut ait Philosophus (Phys. lib. II, text. 22), et ideo natura cognitio necessaria est ad exercendam artem.

(2) Id est unâ eademque actione creationis cum toto vel subiecto simul creantur.

(3) Compositum non est ex nihilo, scilicet non ex nihilo constat, sed creatur in eo sensu quòd nulla ex illius partibus præxiterit antequam ipsum produceretur.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-

nem demonstres meritò dictum fuisse à conc. Lateran. sub Innoc. III, ext. de Sum. Trin. et Fid. catâ. *Deus est unum universorum principium visibilium et invisibilium qui ab initio temporis utramque simul ex nihilo condidit naturam spiritualem et corporalem*. Quod negatum est à manichæis qui duo principia supponebant, et à gnosticis qui mundum sicut opus potestatis Deo inferioris existimârunt.

Quia secundum Philosophum (De anima, lib. II, text. 34) : « Perfectum est quod potest sibi simile facere. » Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile. Ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem; cum non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantum major est resistentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) (1) quam aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit (2). Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est (quæst. VII, art. 2, 3 et 4) cum de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quod « neque boni, neque mali angeli possunt esse creatores alicujus rei. » Multo minus igitur aliæ creaturæ (3).

CONCLUSIO. — Cum ipsum esse, quod inter omnes effectus universalissimum est, terminus sit creationis, solum Dei est, qui prima et universalissima causa est.

Respondeo dicendum quod satis apparet in primo aspectu secundum præmissa (art. 1 huj. quæst.), quod creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. *De causis* (proposit. 3) quod nec « intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divinâ. » Producere autem esse absolutè, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei (4). — Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt quod, licet creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum (5). Et secundum hunc etiam modum Magister dicit (dist. 5, lib. IV Sentent.), quod Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propriâ auctoritate (6). Sed hoc esse non potest: quia causa

(1) Puta ex albo nigrum, ex frigido calidum et similia.

(2) Ut quantum nempe difficilius vel majus est id quod fit, etiam quantum major et potentior virtus in faciente requiritur.

(3) Scripturæ Deo soli creationem ascribunt. (Ecl. I) *Unus est altissimus creator omnipotens.* (Is. XLIV) *Ego sum Dominus faciens omnia, extendens caelos solus.* (Heb. III) *Qui*

omnia creavit Deus est. (Apoc. IV) *Tu creasti omnia.*

(4) Ille sententia non est de fide, sed communiter apud theologos recipitur.

(5) Illud systema non est omnino dissimile systemati gnosticorum et philosophorum alexandrinorum qui emanationes tantum admittunt.

(6) Hanc sententiam Magistri secuti sunt Durandus et quidam alii, sed sensu B. Thomæ pattem

secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinarum actionum. Sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit formam scami quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolutè. Unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum; cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare; neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium (1). Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore quòd creet; cùm nullum corpus agat, nisi tangendo vel movendo; et sic requirit in sua actione aliquid præexistens quod possit tangi et moveri. Quod est contra rationem creationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquid perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quòd natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est (quæst. III, art. 4). Nullum igitur ens creatum potest producere aliquid ens absolutè, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quòd id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni quæ facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam per quam habet esse, cùm sit forma subsistens. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse ejus (2), sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus, quòd superior angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 4 et 10). Secundum quem modum, etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet (Eph. III, 15): *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur*. Et ex hoc etiam evidenter apparet quòd nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo: quod repugnat rationi creationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur (Physic. lib. I, text. 43). Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agentì (3), in quantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam. Sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem; sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur po-

negativam tenent Scotus, Richardus, Cajetanus, Eanesius, Sylvius, Valentinus et multi alii.

(1) Sic absolutè sententiam rejicit quam in 4. Sententiarum dist. 3, quæst. 1, art. 5, quæstiunc. 3 ad 4, explicare mihi conatus est.

(2) Illud axioma: *Perfectum est quod potest*

sibi simile facere, non est universaliter verum nisi in viventibus corruptibilibus, si de simili secundum substantiam intelligatur; nam animæ rationales non possent alias animas producere, etiamsi sermo esset perfectissimus.

(3) Tunc resistentia est positiva.

tentia, ne reducatur in actum. Et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia (1) præexistat. Sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex contrario.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam: quod ex prædictis patet (in solut. præc.). Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est (quæst. vii, art. 2), relinquitur quòd nulla creatura possit creare (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CREARE SIT PROPRIUM ALICUJUS PERSONÆ (3).

De his etiam Sent. II in Prologo, com. I, lib. II, circa fin. De potent. quæst. IX, art. 5 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post; et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfecta similitudine sui principii, creatura verò in imperfecta. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum; et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones personarum et relationes. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis. Nam in symbolo fidei (4), Patri attribuitur quòd sit creator omnium, invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quòd sit dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundum aliquid attributum essenziale quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentia, bonitate et sapientia, et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando, secundum relationes et processiones.

(1) Tum adest resistentia negativa, et tantò major est difficultas in actione agentis quantò potentia magis ab actu elongata in eo casu inveniat.

(2) Ex eo quòd infinita sit distantia non-entis ad ens eandem conclusionem proponit Fénelon (*Exist. de Dieu*, edit. de Versailles, p. 173).

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem destruas hæresim Iulianarum dicentium quòd in quolibet effectu creato reperitur aliquid

reale à solo Patre productum, et aliquid productum à solo Filio et aliquid à solo Spiritu sancto; et ejusdam hæretici dicentis quòd in homine sunt tria: anima quam formavit Deus Pater, corpus quod formavit Deus Filius, et spiritus quem creavit Spiritus sanctus.

(4) Sc. in Symbolo Nicæno vel Constantinopolitano quod in missa emittit, et cui propter manichæis interjecta est hæc appendix *visibilium et invisibilium*.

Sed *contra* est quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2) quòd « communia totius divinitatis sunt omnia creabilia. »

CONCLUSIO. — Creare commune est toti Trinitati; et personis divinis, non nisi ut essentialia attributa includunt, scientiam scilicet et voluntatem, convenire potest.

Respondeo dicendum quòd creare est propriè causare sive producere esse rerum. Cùm autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu. Ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundùm suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati (1). Sed tamen divinæ personæ secundùm rationem suæ processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est (quæst. xiv, art. 8, et quæst. xix, art. 4), cùm de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundùm hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, inquantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine (2) tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur (Joan. 1, 3) : *Per quem omnia facta sunt* (3), inquantum habet eandem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut dictum est (quæst. xxxix, art. 8 ad 3), Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione, et ideo attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur; et ideo dicitur de Filio : *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio. Nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam secundùm propriam rationem : sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam

(1) Creatio est opus ad extrà, scilicet quod Deus operatur extrà se, et illa opera ad tres personas inseparabiliter pertinent, ut ex concil. Tolet. vi, can. 4, et ex conc. Tolet. xi in professione fidei et aliunde constat.

(2) Non quidem qui sit ordo naturæ, quasi una sit anterior alia posterior, (quodjam antea

explosum est), sed originis tantùm qui significat unam ab alia produci.

(3) Juxta illud etiam quod ad Hebr. 1, statim ab initio dicitur, *per quem fecit et sæcula*, sed expressius, Joan. 1) : *Omnia per ipsum facta sunt*, etc.

diam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII. — UTRUM IN CREATURIS SIT NECESSE INVENIRI VESTIGIUM TRINITATIS (1).

De his etiam sup. quæst. v, art. 5, et infra quæst. xciii, art. 46, ut et Sent. 1, dist. 5, quæst. 11, art. 5 et Cont. gent. lib. iv, cap. 26, circa finem, et De potent. quæst. ix, art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 1). Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creatura.

2. Præterea, quidquid in creatura est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creatura secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquaque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis : et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum (2) pertinet ad naturam communem; non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creatura non invenitur vestigium Trinitatis, sed solum unitatis essentiæ.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. vi, cap. 10 ad fin.) quòd « Trinitatis vestigium in creaturis apparet. »

CONCLUSIO. — In rationalibus creaturis est imago Trinitatis; in cæteris verò creaturis est vestigium Trinitatis; in quantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas personas.

Respondeo dicendum quòd omnis effectus aliquam repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus; sicut fumus repræsentat ignem. Et talis representatio dicitur esse representatio *vestigii*. Vestigium enim demonstrat motum alicujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus; sicut ignis generatus ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium: et hæc est representatio *imaginis*. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut dictum est (quæst. xxvii per tot). Nam Filius procedit ut Verbum intellectus; Spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis Verbum conceptum, et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur representatio Trinitatis per modum vestigii; in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas, sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quòd est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, quæ est principium non de principio. Secundum autem quòd habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quòd forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quòd habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum, est ex voluntate creantis.

(1) De vestigiis sanctissimæ Trinitatis plura reperiri possent in sanctis Patribus. Confer præsertim S. August. (De Trin. lib. vi ad fin., lib. ix, cap. 4 et seq., lib. xiv, cap. post.), S. Anibros.

(De dignitate conditionis humanæ, cap. 11), Theodoret (Gen. quæst. xx).

(2) Ea nimirum causalitas quæ creaturæ producuntur, ut ex adjunctis per se patet.

Et ideo dicit Augustinus (De Trin. lib. vi, ut sup.) quòd « vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundum quòd unum aliquid est; et secundum quòd aliquà specie formatur; et secundum quòd quemdam ordinem tenet. » Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus, mensura*, quæ ponuntur (Sap. xi). Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus (Lib. de natura boni, cap. 3): *modus, species, et ordo*; et ea quæ ponit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 18), *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd repræsentatio vestigiæ attenditur secundum appropriatam; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest (1); ut dictum est (quæst. xxxii, art. 1 ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd creatura est res propriè subsistens; in qua est prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in quolibet eorum quæ ei insunt (2), hæc tria inveniantur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

ARTICULUS VIII. — UTRUM CREATIO ADMISCEATUR IN OPERIBUS NATURÆ ET ARTIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 4, quæst. 1, art. 5 ad 5, et De potent. quæst. III, art. 8 in corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In qualibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo: et sic in qualibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quòd sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo sibi simili; sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à natura, sed à creatione. Et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à natura, non adjungatur creatio, sequitur quòd ea quæ sunt à natura, non sunt creaturæ: quod est hæreticum.

Sed *contra* est, quòd Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. v, cap. 6, 14 et 15) distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

CONCLUSIO. — Creatio non admiscetur operibus naturæ et artis, sed aliquid ad illarum operationem præsupponitur.

(1) Si quis aulem nullam habeat sanctæ Trinitatis notitiam, non posset ullum ejus vestigium reperire ac per consequens nec ipseus notitiam consequi. Sicut si quis nihil sciret de leone, quamvis occurreret vestigio leonis, non sciret quòd hoc esset leonis vestigium, neque per illud in leonis notitiam venire posset.

(2) Scilicet in quolibet accidentium.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè in Genesi distingui opus creationis ab opere naturæ seu propagationis. Creationis opus notatur ibi: *Creavit Deus cælum et terram*; opus naturæ seu opus propagationis ibi: *Germinet terra herbam virentem, etc.*

Respondeo dicendum quòd hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia exstitisse, ponentes latitacionem formarum (1). Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materia in potentia, posuerunt eas simpliciter præexistere. Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis (2). Et secundum hoc, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quòd forma naturalis corporis (3) non est subsistens, sed quo aliquid est (4); et ideo cum fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est (art. 4 huj. quæst.), formarum non est fieri (5), neque creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd formæ incipiunt esse in actu, compositis factis; non quòd ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad *secundum* dicendum, quòd qualitates activæ in natura agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad *quartum* dicendum, quòd operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum (7); et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creaturarum. Et circa hoc quærentur tria: 1° Utrum creaturæ semper fuerint. — 2° Utrum eas incepisse sit articulus fidei. — 3° Quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creasse.

ARTICULUS I. — UTRUM UNIVERSITAS CREATURARUM SEMPER FUERIT (8).

De his etiam Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 3, et dist. 2, quæst. 1, art. 3, et Cont. gent. lib. II, cap. 54 et 57, et De potent. quæst. III, art. 47, et quodl. III, quæst. XIV, art. 2, tum in corp. tum ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd universitas creaturarum,

(1) Ita Anaxagoras qui putabat rerum formas contineri actu in materia, quasi in illa latitantes, sicut pecunia latitat in arca.

(2) Hæc fuit Platonis sententia.

(3) Excepta hominis animâ rationali de cujus generatione hic non agitur, nam loquitur tantum de formis rerum naturaliter generabilium.

(4) Forma propriè non habet esse, sed est id, per quod compositum habet esse, et ideo non est propriè id quod fit, sed solum id quo aliquid fit.

(5) Forma fieri non dicitur nisi impropriè. S. Doctor docet formas illas de potentia materiæ

educi, scilicet fieri ex materia per ejus transmutationem, quasi exerpando ex ejus potentitate.

(6) A fortiori præsupponitur ad operationem artis.

(7) Omnia fiunt ex aliquo quod per creationem est productum, scilicet ex materia.

(8) Ex hoc articulo habes quomodo per fidem et rationem destruas hæresim Averrois, Aristotelis, albanensium, seleucianorum dicentium: Deus non præcedit creaturam durationis prioritate. Quod sic ab Ecclesia damnatum est, conc. Lateran. sub Innocent. III, cap. *Firmiter*, tit. de

quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non inceperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incipit esse, antequam fuerit, possibile fuit ipsum esse; alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incipit esse, antequam inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentia ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incipit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine forma; materia autem mundi cum forma, est mundus. Fuit ergo mundus antequam esse inciperet: quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper (1), quandoque est, et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tandiu est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper. Non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est. Sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est. Nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia; ut corpora cœlestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incipit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incipit esse. Sed Philosophus (*Physic. lib. 1, text. 82, seu cap. 9*) probat quod materia est ingenita, et (*De cœlo, lib. 1, text. 20, vel cap. 3*), quod cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incipit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse (2). Sed si mundus incipit esse, ubi nunc est corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus: et tamen poterat ibi esse; alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quam prius. Sed quod aliter se habet nunc quam prius, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit. Ergo et mobile; quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente. Natura enim semper eodem modo operatur; unde nisi præcedat aliqua mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit prius. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis. Sicut qui vult facere domum cras et non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non est; et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat, et crastinus adveniat: quod sine mutatione non est; quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et sic idem quod prius.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec incipere nec desinere potest; quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine; quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti,

Sum. Trin. et Fid. cath., ubi dicitur quod *Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam spirituales et corporales.*

(1) Colligitur ex libro I *De cœlo et mundo*, text. 112, ac deinceps.

(2) Sic Philosophus *De cœlo*, lib. III, text. 99, sive cap. 9, ex aliorum sensu.

et principium futuri (1). Ergo tempus nec incipere nec desinere potest : et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantum, aut et duratione. Si naturâ tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus ; ergo ante mundum fuit tempus: quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti, ponitur effectus. Causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi ; et finalis, ratione suæ bonitatis ; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ ; et effectiva, ratione suæ potentiæ ; ut ex superioribus patet (quæst. XLIV, art. 2, 3 et 4). Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. XVII, 5) : *Clarifica me, Pater, apud temetipsum claritate quam habui, priusquam mundus fieret.* Et (Prov. VIII, 22) : *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio.*

CONCLUSIO. — Non est necessarium mundum semper fuisse ; cum ex voluntate divina processerit : quamvis possibile fuerit, si Deus voluisset ; nec demonstrativè hoc probari ab aliquo unquam potuit.

Respondeo dicendum quod nihil oportet præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim (quæst. XIX, art. 4) quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa ; cum necessitas effectus ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur (Met. lib. V, text. 6). Ostensum est autem (quæst. XIX, art. 3) quod absolutè loquendo non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum (2). Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrativè probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit (Phys. lib. VIII), sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid (3) ; scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum, ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in Physic. (lib. VI) quam in De cælo (lib. I, text. 101) præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ et Empedoclis et Platonis contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit testimonia antiquorum : quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò, quia expressè dicit (Top. lib. I, cap. 9) quod quædam sunt problemata dialectica (4), de quibus rationes non habemus ; ut, *Utrum mundus sit æternus.*

Ad primum ergo dicendum, quod antequam mundus esset, erat possibile mundum esse ; non quidem secundum potentiam passivam, quæ est ma-

(1) Ex Philosopho (lib. VI Physic., cap. 4, text. 41).

(2) Quamvis etiam non propriè seipsum velit, nisi concomitante voluntate quæ non nisi complacentiam in suo esse vel in seipso significat.

(3) Et quidem tantum ad convincendam falsitatem, quæ nihil ad nos ; non autem ad proban-

dam quod hic in quæstione positum est ; enim contrarium fide constat.

(4) Non quoad materiam quæ physica est ; sed quoad modum sive formam, quia probabilia tantum vel opinabilia sunt ; sicut eodem lib. cap. 1, *Syllogismus dialecticus* appellatur qui ex probabilibus concludit et contra syllogismum demonstrativum dividitur.

teria, sed secundum potentiam activam Dei. Et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum qui sibi non repugnant (1), secundum quod possibile opponitur impossibili; ut patet per Philosophum (Met. lib. v, text. 17).

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo (2) habet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit (3). Unde hæc ratio que ponitur ab Aristotele (De cælo, lib. 1, text. 120), non concludit simpliciter quod incorruptibilia non inceperunt esse; sed quod non inceperunt esse per modum naturalem, quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad *tertium* dicendum, quod Aristoteles (Physic. lib. 1, text. 82) probat materiam esse ingentam, per hoc quod non habet subjectum de quo sit. In primo autem De cælo (text. 20) probat cælum ingentum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quod per utrumque non concluditur nisi quod materia et cælum non inceperunt per generationem, ut quidam ponebant præcipue de cælo. Nos autem dicimus quod materia et cælum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis patet (quæst. XLIV, art. 1 et 2).

Ad *quartum* dicendum, quod ad rationem vacui non sufficit, *in quo nihil est*; sed requiritur quod sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus; ut patet per Aristotelem (Physic. lib. IV, text. 60). Nos autem dicimus non fuisse locum aut spatium ante mundum (4).

Ad *quintum* dicendum, quod primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est (quæst. XLV, art. 2 ad 2). Unde patet quod hæc ratio, quam ponit Aristoteles (Physic. lib. VIII), procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum; ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia inceperunt, semper fuisse motum.

Ad *sextum* dicendum, quod primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quod præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum est de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum, et aliter de agente universali, quod producit totum. Sicut agens particulare producit formam (5), et præsupponit materiam: unde oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quod inducit formam in talem materiam et non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam; sed rationabiliter in eo consideratur quod ipse produxit materiam congruam formæ et fini. — Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo quod agit in tempore *posteriori*, et non *priori*; secundum imaginationem

(1) Illa possibilitas ea est quam philosophi hodierni possibilitatem vocant intrinsecam.

(2) Nempe ex eo tempore quod illam virtutem habet.

(3) Illa perpetuitas intelligenda est respectu futuri, non respectu præteriti.

(4) Ante creationem imaginari possumus locos et spatia; sed juxta D. Thomæ sententiam, spatia illa non sunt quid reale, sed tantum quanti-

tatis corporeæ earentia que nullam relationem habet, nisi in imaginatione, quæ aliquando negationes entis per modum entis, ut mortem, umbras, noctem, apprehendit.

(5) De illis tantum formis intelligendum quæ per virtutem naturalem ex materia educuntur; non de anima rationali quæ desoris advenit et per creationem à solo Deo produciuntur.

successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quod agat nunc et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni. Sed considerandum est quod dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quod conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit (1), quam si semper fuisset. Omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad *septimum* dicendum, quod sicut dicitur (Physic. lib. iv, text. 99), *prius* et *posterius* est in tempore, secundum quod *prius* et *posterius* est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore (2), sicut et in motu. Supposita autem æternitate motus, necesse est quod quodlibet momentum in motu acceptum, sit principium et terminus motus: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quod ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motus. Unde Aristoteles hanc rationem inducit (Physic. lib. viii, text. 10) contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motus.

Ad *octavum* dicendum, quod Deus est prior mundo duratione. Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis (3). Vel dicendum quod designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur: Supra cælum nihil est, *ly supra* designat locum imaginarium tantum; secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi (4).

Ad *nonum* dicendum, quod sicut effectus sequitur à causa agente naturaliter, secundum modum suæ formæ; ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam, ut ex superioribus patet (quæst. xiv, art. 8, et quæst. xli, art. 2). Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in prædefinitione suæ voluntatis; ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declarat suum auctorem.

Ad *decimum* dicendum, quod, posita actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit; ut scilicet haberet esse post non esse (5).

ARTICULUS II. — UTRUM MUNDUM INCEPISSE SIT ARTICULUS FIDEI (6).

De his etiam ubi supra, scilicet locis art. præcedenti notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mundum incepisse non sit

(1) Et si agnoscitur semper non fuisse, sicut à nobis agnoscitur per fidem.

(2) Illud verum est de tempore quod post primum instans creationis usque ad ultimum instans temporis exclusivè habetur, sed non est verum de omni tempore. Primum enim instans temporis tantum fuit principium et non finis; ultimum autem instans solum erit finis temporis et non principium; instantia verò intermedia sunt utrumque, scilicet et principium temporis futuri et finis temporis præteriti.

(3) Nam ante mundum non fuit tempus in rerum natura, sed tantum æternitas.

(4) Ita possumus dicere et quod potuit cælum elevare altius et quod potuit prius facere mundum quam fecit.

(5) Non ponimus, ait B. Thomas, Deum causam mundi ex necessitate naturæ suæ, sed ex voluntate; unde necessarium est effectum divinum sequi, non quancumque natura divina fecit, sed quando dispositum est voluntate divinâ ut esset (De potent. quæst. iii, art. 17 ad 4).

(6) Ex hoc articulo habes quomodo totaliter evertas heresim Petri Abeylardi, Arrioriorum, Feliciani, dicentium fide nihil esse credendum, quod virtutem nostri intellectus excedat.

articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causa effectiva mundi; et hoc etiam probabiliore (1) philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus inceperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis cælum ingenitum (De cælo, lib. 1, text. 20). Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo; et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse inceperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas, et habitationes regionum, ex determinatis temporibus incepisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infiniti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno; ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 29). Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum: quod improbatur (Met. lib. II, text. 5).

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quòd mundus inceperit, et non solâ fide tenetur.

Sed *contra*. Fidei articuli demonstrativè probari non possunt; quia fides est de non apparentibus, ut dicitur (Hebr. XI). Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus inceperit esse, est articulus fidei. Dicimus enim: *Credo in unum Deum*, etc. Et iterum Gregorius dicit (Homil. I in Ezech.) quòd Moyses prophetavit (2) de præterito, dicens: *In principio creavit Deus cælum et terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem; et ideo non potest probari demonstrativè.

CONCLUSIO. — Mundum incepisse solâ fide tenetur; nec demonstrativè hoc sciri potest; sed id credere maximè expedit.

Respondeo dicendum quòd mundum non semper fuisse, solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest; sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est (quæst. xxxviii, art. 1). Et hujus ratio est; quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est* (3). Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hic et nunc*; propter quòd dicitur, quòd

(1) Sive probatioris et commendabilioris præcæteris, eodem sensu quo dicitur *probabilis moneta* quæ legitimi pretii est. Vel *probabilioris*, quia probabilius, id est verisimilius locuti sunt.

(2) Accipiendo *prophetiam* non secundum notationem vel etymologiam nominis quòd a

prænuntiando derivatum est, sed secundum adjunctam prophetici muneris rationem; cujus est mysteria manifestare qualia cumque illa sint, non habendo respectum ad futurum.

(3) Seu definitio ejus rei de qua quidpiam demonstratur.

universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd homo, aut cœlum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei, ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est (quæst. xix, art. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis quòd fidei est demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. xi, cap. 4), philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo; et horum est intolerabilis error; et ideo ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. Id autem quomodo intelligant, innuerunt, ut idem dicit (De civit. Dei, lib. x, cap. 31). « Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quòd à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente qui fecit. » Et ad hoc intelligendum, considerandum est quòd causa efficiens quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto, duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quòd sit prior mundo duratione; quia creatio, quâ mundum produxit, non est mutatio successiva (2), ut supra dictum est (quæst. xlv, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo; non quòd factus sit post nihilum, secundum quòd nos intelligimus per nomen creationis (3), sed quia non est factus de aliquo. Et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen; ut patet ex Avicenna in sua Metaph. (lib. ix, cap. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd illa est ratio Anaxagoræ quæ ponitur (Physic. lib. viii, text. 15). Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit; quòd est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet (quæst. xiv, art. 7 et 12).

Ad *quartum* dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et è converso. Et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinities fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit (Meteor. lib. i, cap. ult.) quòd ridiculum est ex hujusmodi parti-

(1) Hæc sententia valdè probabilis est, ait Sylvius, saltem quantum ad ea que habent esse permanentes; partim ob rationes allatas, partim propter auctoritatem eorum qui hoc affirmant, ex quorum numero sunt Durandus, Cajetanus, Sotus, Bannesius, Vasquez.

(2) Hinc æternitas mundi non contradictionem involvit neque ex parte Dei, cum ipse sit

infinita potentia; neque ex parte effectus, cum effectus possit esso coævus suæ causæ; neque ex parte factionis, cum Deus possit operari in instanti, absque motu et successione.

(3) Prout eam credimus factam esse. Non quòd præcisè creatio ex vi nominis dicat fieri debere post nihilum, id est in aliqua duratione posteriori.

cularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad *quintum* dicendum, quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius (De consol. lib. v, pros. 6), quia esse divinum est esse totum simul absque successione. Non autem sic est de mundo.

Ad *sextum* dicendum, quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad *septimum* dicendum, quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se: ut putà si causæ, quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus, non reputatur impossibile; ut putà si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quòd agat post actionem alterius martelli. Et similiter accidit huic homini in quantum generat, quòd sit generatus ab alio. Generat enim in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus; scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum. Esset autem impossibile, si generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad *octavum* dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in *Metaph.* Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius (quæst. vii, art. 4). Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii verò, ut Augustinus dicit (*Serm. xiv de Temp.*, cap. 4 et 5, et *Lib. de hæres. hæres. 46*, et *De civ. Dei*, lib. xii, cap. 13), posuerunt propter hoc circuitum animarum; ut scilicet animæ separatæ à corporibus, post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno (1).

ARTICULUS III. — UTRUM creatio rerum fuerit in principio temporis (2).

De his etiam *Sent.* ii, dist. 4, quæst. 1, art. 6 ad 5, et quodl. v, quæst. 1, art. 4 in corp. et *Opuse. ix*, quæst. c.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore. Per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam

(1) Sententiam contrariam affirmant Richardus in 2, dist. 1, Henricus (quodl. 4, quæst. vii et viii), Guillelmus Paris. parte secunda prima p. cii, Valentia, Tannerus, Granadus. Quamvis B. Thomas in opusculis De æternitate mundi et De pot. quæst. iii, art. 14, expressè doceat et probet mundum potuisse creari, nihilominus illius inter-

pretes non in eo loco mentem suam satis clarè aperuisse inveniunt. Itaque de ista quæstione mentem illius ut dubiam tenent.

(2) Ex hoc articulo habes primò quomodo per rationem ostendas rectè dictum à Gen. 1: *In principio creavit Deus cælum et terram.*

rerum, et præcipuè incorporalium (1). Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat (Phys. lib. vi, text. 40) quòd omne quod fit, fiebat. Et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cùm sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cùm creari sit quoddam fieri, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cùm tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed *contra* est, quod (Genes. 1, 1) dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram* (2).

CONCLUSIO. — In principio temporis omnia à Deo creata sunt; et in principio, id est, in filio; et in principio, id est, ante omnia.

Respondeo dicendum quòd illud verbum (Genes. 1): *In principio creavit Deus cælum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium, et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, scilicet temporis (3). — Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia; unum bonorum, aliud malorum: et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, id est, in Filio (4). Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur (Ps. ciii, 24): *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio; secundùm illud Apostoli (ad Col. 1, 16): *In ipso* (scilicet Filio) *condita sunt universa*. — Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus: et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*; id est, ante omnia (5). Quatuor enim ponuntur simul creata; scilicet *cælum empyreum, materia corporalis*, quæ nomine terræ intelligitur, *tempus*, et *natura angelica* (6).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis sit creationis mensura; sed quia simul cum tempore cælum et terra creata sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *fieri* quod est per motum, vel quod est terminus motus. Quia cùm in quolibet motu sit accipere prius et posterius, ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in *moveri*, et *fieri*, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum; quia quod est in principio motus vel in termino, non est in *moveri*. Creatio autem neque est motus, neque terminus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 et 3). Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil fit nisi secundùm quòd est. Nihil au-

(1) Quia nimirum tempus non est nisi *numerus motus*; non est autem aliquis motus ad substantiam ut sic, sed ad accidentia substantiæ, scilicet quantitatem, vel qualitatem, etc. Nec substantia per se motui subjecta est, sed ratione accidentium quibus ab extrinseco afficitur.

(2) Ad fidem pertinens est creatam terram fuisse in principio temporis. Nam Innocentius III in cap. *Firmiter* (tit. De sum. Trin. et Fide cath.) credit et confitetur quod *Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam*.

(3) Illa expositio est sanctorum Basilii et Ambrosii in Opere sex dierum, atque etiam concilii generalis ejus verba jam recitavimus.

(4) Hæc secunda expositio est eorundem Basilii et Ambrosii ac insuper Hieronymi, in Quæst. hebraicis super Gen. et Aug. (Conf. lib. XII, cap. 20 et 28).

(5) Ita sanctus Augustinus (De civ. Dei, lib. XI, cap. 6, et Conf. lib. XII, cap. 48).

(6) Quamvis nonnulli existiment tres illas expositiones esse litterales; probabilius est quod secunda sit mystica; prima verò et tertia litteralis.

tem est temporis nisi *nunc*. Unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*. Non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI, IN TRÊS ARTICULOS DIVISA.

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. — Erit autem hæc consideratio tripartita : Nam 1° Considerabimus de distinctione rerum in communi ; — 2° De distinctione boni et mali ; — 3° De distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. — Circa primum quæruntur tria : 1° De ipsa rerum multitudine, seu distinctione — 2° De earum inæqualitate. — 3° De unitate mundi.

ARTICULUS I. — UTRUM RERUM MULTITUDO ET DISTINCTIO SIT A DEO (1).

De his etiam Contra gent. lib. II, cap. 59 usque ad 73 inclusivè, ut et lib. III, cap. 97, et De potent. quæst. III, art. 4 ad 9, et art. 46 in corp. et Opusc. II, cap. 71, 72, 73, 401, et Metaph. XII, lect. 2 circa finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet (quæst. XI, art. 4). Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectus, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 3). Ergo cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus; scilicet, divina bonitas, ut supra ostensum est (quæst. XLIV, art. 4). Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. 1) quod Deus *distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis*. Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

CONCLUSIO. — Cum propter bonitatem suam communicandam condiderit Deus creaturas, et per illas representandam; non ex materia, vel ex agente et materia, aut ex secundis causis, sed ex intentione primi agentis et Dei, multæ et diversæ naturæ processerunt.

Respondeo dicendum quod causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; et hoc vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales (2), ponentes solam causam materialem; secundum quos distinctio rerum provenit à casu secundum motum materiæ. Materiæ verò et agentis simul, distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. — Sed hoc non potest stare propter duo. 1° Quidem, quia ostensum est (quæst. XLIV, art. 2) quod etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiorum causam reducere. 2° Quia materia est propter formam, et non è converso. Distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius è converso in materia creata est difformitas (3), ut esset diversis formis accommodata. — Quidam verò attri-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim Algazelis et Averrois dicentium quod à primo principio non potest procedere immediatè multitudo, sed tantum unum, scilicet prima intelligentiæ, id est, primus angelus; item quod à Deo invariabili non potest procedere ullum variabile.

(2) Ut lib. I Physicorum, cap. 5, text. 41 de Democrito et Parmenide; cap. 6 autem, text. 5 de Anaxagora; lib. III, cap. 4, text. 27, de hoc rursus ac Democrito; lib. VIII, cap. 4, text. 2 de Anaxagora rursus et Empedocle; ac lib. I Met. ad fin. cap. 4 de Democrito et Leucippo.

(3) Vel creata est difformitas in materia ne quæsi ambiguitas fallat.

buerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quòd Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit (quæst. L, art. 2). Sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam; in quantum autem intelligit se secundum quòd est in potentia, produxit corpus cœli quod movet; in quantum verò intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cœli. Sed hoc non potest stare, propter duo. 1^o Quidem, quia ostensum est (quæst. XLV, art. 5) quòd creare solius Dei est. Unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur. Et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. 2^o Quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium. Tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit, esset à casu; quod est impossibile (1). Unde dicendum est, quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectiùs participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiae. Et hoc est quod dicitur (Gen. 1, 3): *Dixit Deus: Fiat lux. Et divisit lucem à tenebris.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agens per naturam, agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una; et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est (quæst. XIX, art. 4), agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est (quæst. XV, art. 2), relinquatur quòd, licet sit unus, possit multa facere.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar; quod (2) non multiplicatur nisi materialiter. Unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exemplar primum quod est divina essentia: et ideo potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quòd idee dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divina pluralitas idearum (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd in speculativis medium demonstrationis, quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed *media* probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

(1) Disputat S. Doctor contra eos qui distinctionem rerum à casu esse dicebant (Cont. gent. lib. II, cap. 59), contra alios qui ponebant eam esse à materia (cap. 40), contra eos qui ex contrarietate primorum agentium (cap. 41), contra eos qui ex secundis agentibus (cap. 42), contra eos qui ex meritorum vel demeritorum diversitate

(cap. 44) et veritatem quam hic docet explicat (cap. 45).

(2) Supple exemplatum, quod non multiplicatur nisi materialiter, quia quando exemplatum perfectè repræsentat exemplar, unius exemplaris solum et unum exemplatum.

(3) Confer quæ dicta sunt quæst. XV, art. 2).

ARTICULUS II. — UTRUM INÆQUALITAS RERUM SIT A DEO (1).

De his etiam Contra gent. lib. I, cap. 59 usque ad 45 inclusivè, ut et lib. III, cap. 97, et De potent. quæst. III, art. 16, et quæst. De anima, art. 4 in corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo. Optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur (Met. lib. v, text. 20). Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis (2). Cùm ergo operationi ejus, quæ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed contra est, quod dicitur (Eccli. xxxiii, 7): *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem? A Domini scientiâ separati sunt.*

CONCLUSIO. — Sicut ex divina sapientia multæ et diversæ creaturæ in esse processerunt, ita eadem ex causa rerum inæqualitas processit, et non ex meritis seu demeritis creaturarum.

Respondeo dicendum quòd Origenes volens excludere positionem potentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas racionales tantùm, et omnes æquales (3). In quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio; quibusdam conversis in Deum, secundùm magis et minùs; quibusdam, etiam secundùm magis et minùs, à Deo aversis. Illæ igitur racionales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines angelorum, pro diversitate meritorum. Illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundùm diversitatem peccati. Et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. Sed secundùm hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendam peccatum. Quod est contra illud quod dicitur (Genes. 1, 31): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Et ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. II, cap. 23): « Quid stultius dici potest, quàm per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisset artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc, si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus? » Et ideo dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis. Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis, in his quæ differunt specie: alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cùm autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus (4) non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In ge-

(1) Refert Scriptura non solùm multitudinem et distinctionem, sed etiam inæqualitatem rerum à Deo factam. *Quare dies diem separat, et iterum lux lucem et annus annum? à Domini scientiâ separati sunt* (Eccl. xxxiii). *Dixit Dominus ad Moysen: Quis facit os hominis? aut quis fabricatus est mutum et surdum, videntem et cæcum? nonne ego* (Ex. iv, vid. Job, xxxviii et xxxix).

(2) Ut Psal. xiv, vers. 17 appellatur; sive *justus in omnibus viis suis, et sanctus in omnibus operibus suis.*

(3) Vel quòd statim à principio creationis æqualia omnia Deus fecerit. Ideo verò racionales creaturas exprimit, quia ejusdem speciei angelos et animas putavit, ut expressiùs infra notabitur. *Etsi racionales largè dici possunt.*

(4) Scilicet angelis.

neralibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem : quia, ut dicitur (Met. lib. viii, text. 10, vel cap. 3), formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis; et plantæ corporibus mineralibus; et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum, propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturæ; non autem singulas creaturas, sed unam aliam meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur (Genes. 1, 4) : *Vidit Deus lucem quòd esset bona*: et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona*.

Ad *secundum* dicendum, quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas (1), et deinde procedit multiplicitas. Et ideo à Patre, cui secundum Augustinum (De doct. christ. lib. 1, cap. 5) appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas; et deinde creatura, cui competit inæqualitas; sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportio.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa est quæ movit Origenem (Periarch. lib. 1, cap. 7); sed non habet locum nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel dispositionis materiæ; sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis. Non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT UNUS MUNDUS TANTUM (2).

De his etiam De potent. quæst. iii, art. 46 ad 4, et in Metaph. lib. xii, lect. 7 et 9, fin. et Celi 1, lect. 16 usque ad 22.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 46) : « Inconveniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. » Sed eà ratione quæ creavit unum, potuit creare multos; cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita; ut ostensum est (quæst. vii, art. 1, et quæst. xxv, art. 2). Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quod melius est; et multò magis Deus. Sed

(1) Id quod proximè procedit ab unitate est æqualitas, sed nihilominus ab ea procedere potest multitudo, ac per consequens inæqualitas.

(2) Origenes dicitur à quibusdam fuisse hoc errore notatus; quod scilicet dixerit aut hunc

mundum plures alios præcessisse et post illum etiam futuros esse plures. Veteres philosophi alios esse mundos ferè innumerabiles quoque opinati sunt; sed hæc sententia Scripturæ et Patribus videtur contraria.

melius esset esse plures mundos quàm unum; quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materia, potest multiplicari secundum numerum, remanente eadem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materia. Sed mundus habet formam in materia. Sicut enim cum dico *homo*, significo formam; cum autem dico *hic homo*, significo formam in materia; ita, cum dicitur *mundus*, significatur forma; cum autem dicitur *hic mundus*, significatur forma in materia. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. 1, 10): *Mundus per ipsum factus est*. Ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente (1).

CONCLUSIO. — Cum universas creaturas ad se et invicem mirabili quodam ordine instituerit Deus, unum tantum mundum, et non plures ponere conveniens est.

Respondeo dicendum quòd ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quòd quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut ostensum est (quæst. xi, art. 3, et quæst. xxi, art. 1 ad 3). Unde necesse est quòd omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo, illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum; ut Democritus qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hæc est ratio quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles (Met. lib. xii, text. 52) ex unitate ordinis in rebus existentis, concludit unitatem Dei gubernantis. Et Plato (in Timæo, aliq. in princ.) ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quàm unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici posset quòd, si fecisset duos, melius esset quòd essent tres: et sic in infinitum.

Ad *tertium* dicendum, quòd mundus constat ex sua tota materia. Non enim est possibile esse aliam terram (2) quàm istam; quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

DE RERUM DISTINCTIONE IN SPECIALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali. — Et primò de distinctione boni et mali. Deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ. — Circa primum quærendum est de malo et de causa mali. — Circa malum quæruntur

1) Dnos equidem ex Platone indicaverat Augustinus, alterum *sensibilem* et *intelligibilem* alterum; sed hunc explicat in meliorem sensum (Retract. lib. 1, cap. 5).

(2) Hæc intelligenda sunt secundum potentiam mundi materialem et spectato eo rerum

curso qui nunc est, non autem secundum potentiam Dei Creatoris, neque spectato illo rerum curso quem ipse potest pro suo beneplacito eis dare. Nam in multis locis D. Thomas docet potentiam Dei esse infinitam ac non posse ad hunc solum mundum determinari.

sex : 1° Utrùm malum sit natura aliqua. — 2° An malum inveniatur in rebus. — 3° Utrùm bonum sit subjectum mali. — 4° Utrùm malum corrumpat totaliter bonum. — 5° De divisione mali per pœnam et culpam. — 6° Quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

ARTICULUS I. — UTRUM MALUM SIT NATURA QUÆDAM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 46, art. 5, tum in corp. tum ad 4, et Sent. II, dist. 54, quæst. I art. 2, et Contra gent. lib. III, cap. 7, 8, 9, 11, rat. I, et De potent. quæst. III, art. 6, et De malo, quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 115.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne genus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus. Dicitur enim in Prædicamentis (cap. 10 De oppos. in finem), quòd « bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. » Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria; ut probat Philosophus in Prædicamentis (cap. De opposit.), per hoc quòd inter bonum et malum est aliquid medium, et à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum. Dicit enim Augustinus (Enchir. cap. 10 et 11) quòd « ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et suo loco positum, eminentiùs commendat bona. » Ergo malum est natura quædam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, non remotè à princ. text. 23) : « Malum non est existens, neque bonum. »

CONCLUSIO. — Non existens aliquid, vel natura aliqua, sed ipsa boni absentia malum est.

Respondeo dicendum quòd unum oppositorum cognoscitur per alterum; sicut per lucem, tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra (quæst. v, art. 1 et seq.) quòd bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cùm omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quòd esse et perfectio cujuscumque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quòd malum significet quoddam esse, aut quamdam formam seu naturam. Relinquitur ergo quòd nomine mali significetur quædam absentia boni. Et pro tanto dicitur quòd « malum neque est existens, neque bonum; » quia cùm ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles ibi loquitur secundùm opinionem pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideo bonum et malum ponebant genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem confundas errorem pythagoricorum et manichæorum qui supponebant malum esse aliquam formam seu naturam et aliquas res secundùm suas naturas malas esse; quod fidei adversatur.

(2) Hinc dicitur in Scripturis (Gen. 1) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valdè bona.* (Eccles. III) : *Cuncta fecit bona in tempore suo.* (1. Tim. IV) : *Omnis creatura Dei bona est.*

tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus (Met. lib. iv, text. 6), quod « prima contrarietas est habitus et privatio, » quia scilicet in omnibus contrariis salvatur, cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali (1).

Ad *secundum* dicendum, quod bonum et malum non sunt differentie constitutive, nisi in moralibus, quæ recipiunt species ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum et malum sunt differentie specificæ in moralibus; bonum, per se; sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni: sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensus absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti (2).

Et per hoc etiam patet responsio ad *tertium*. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus (3). Sic enim inter bonum et malum invenitur medium; prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri (4). Unde dicit Philosophus (Eth. lib. iv, cap. 1) quod « prodigus vanus quidem est, sed non malus. » Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum (5), non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter*; eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum, etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effectivè*; sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis; sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se; id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod est bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma; et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideo, ut Dionysius dicit ubi supra, « malum non agit, neque desideratur, nisi

(1) Malum et bonum, ait ipse D. Thomas, propriè opponuntur ut privatio et habitus, ac nihilominus dicuntur contraria, quia privationes illæ quæ non tollunt totam formam oppositam, sed aliquid de ea retinent vel relinquunt, interdum vocantur contrariæ; malum autem non tollit totum bonum, sed tantum removet aliquid de bono (De malo, quæst. 1, art. 1 ad 2).

(2) Hinc cum dicitur malum esse differentiam specificam, non est intelligendum malum simpliciter et formaliter, sed aliquid secundum se bonum, quod est privatum eâ perfectione quam deberet habere.

(3) In moralibus malum opponitur bono sicut contrarium, sed malum sub ratione mali opponitur bono sicut privatio opponitur formæ vel habitui.

(4) Id quod tantum est deordinatum et non nocivum alteri; medium est inter bonum et malum. Sic Philosophus dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi ipsi, ait B. Thomas (1 2, quæst. xviii, art. 9 ad 2).

(5) Nempe ex incontinentia reditur ad continentiam, ex ebrietate ad sobrietatem.

virtute boni adjuncti. Per se autem (1) est infinitum (2) et præter voluntatem et intentionem. »

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxi, art. 1 ad 3), partes universi habent ordinem ad invicem secundum quòd una agit in alteram, et est finis alterius, et exemplar. Hæc autem, ut dictum est (in solut. ad 2 arg.), non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens; id est, ratione boni adjuncti (3).

ARTICULUS II. — UTRUM MALUM INVENIATUR IN REBUS (4).

De his etiam in Sent. 1, dist. 5, art. 4, et Contra gent. lib. II, cap. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, art. 4, non remotè à princ. lect. 23) quòd « malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non existente. » Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quòd malum sit res quædam : quod est contra prædicta (art. præc.).

3. Præterea, « alius est quod est nigro impermixtius; » ut dicitur (Topi-
corum cap. 4, non remotè à princ.). Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed *contra* est, quòd secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pœnæ, quæ non sunt nisi malorum (5).

CONCLUSIO. — Sicut ad universi perfectionem oportuit non tantum incorruptibilia et indefectibilia à bono esse, ita necesse est in rebus inveniri malum, sicut defectus et corruptio boni, non quidem positivè, sed formaliter remotivè.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 1 et 2), perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur (6). Est autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum sit quòd nunquam deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est, ut sic aliquid bonum sit quod à bono deficere possit. Qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur: quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt; ut incorruptibilia. Quædam verò sunt, quæ amittere possunt; ut corruptibilia. — Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solùm sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ à bonitate deficere possint; ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifestum est quòd in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum distat et ab ente simpliciter (7)

(1) Per se, id est, si seorsum à bono et secundum se quæ malum est, consideretur.

(2) Dicitur *infinitum*, quia non uno modo determinato, sed variis et velut fortuitis contingit.

(3) Cf. quæst. XIX, art. 9.

(4) De fide est et frequentissimè Scriptura sacra testatur mala eaque multa et magna esse in mundo.

(5) Vel propter mala, prout moralia sunt. Nam et prohibitiones tantum fiunt ne committantur

mala, et infliguntur pœnæ ut commissa plecantur.

(6) Non simpliciter et absolute quantum ad específicos omnes gradus, cum alioqui mundus non posset esse melior quam sit, contra id quod ostensum est (quæst. XXV, art. 6), sed genericè tantum.

(7) Per ens simpliciter intelligitur habitus et per non ens simpliciter intelligitur quod nullo modo est, aut pura negatio. Malum distat ab existente, cum non sit ens simpliciter sicut ha-

et à non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dicitur (Met. lib. v, text. 14), ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quòd significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re: et hoc modo nulla privatio est ens; unde nec malum. Alio modo dicitur ens quòd significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit; cujus nota est hoc verbum, *est*. Et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est*. Et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem (1). Et hoc modo etiam malum dicitur *ens*. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam, aliqui considerantes quòd aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur esse in rebus, crediderunt quòd malum esset res quædam.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus et natura et quodcumque agens facit quòd melius est in toto, sed non quòd melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est (quæst. xlvii, art. 2). Ipsum autem totum, quòd est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt; quæ interdum deficient, Deo hoc non impediente. Tum quia « providentiæ non est naturam destruere, sed salvare, » ut Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, vers. fin. lect. 23); ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficient. Tum quia, ut dicit Augustinus (Enchir. cap. 11): « Deus est adeo potens, quòd etiam bona potest facere de malis. » Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur justitia vindicantis et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III. — UTRUM MALUM SIT IN BONO SICUT IN SUBJECTO (2).

De his etiam Sent. II, dist. 34, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 41, et De malo, quæst. 1, art. 2, et Opusc. III, cap. 418 et 476.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. iv, lect. 23) quòd « malum non est existens, neque in existentibus. » Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum verò est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quòd bonum sit malum; contra id quòd dicitur (Is. v, 20): *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed *contra* est, quòd Augustinus dicit (Enchir. cap. 14) quòd « malum non est nisi in bono. »

bitus; et magis adhuc distat à non existente, quia non est pura negatio, sed privatio.

(1) Tum non significamus malum esse aliquid, sed significamus aliquam rem esse cui deest sua perfectio.

(2) Hujus quæstionis solutio ex aliis præcedentibus procedit. Nam si malum non existat per se, debet esse in subjecto, et cum omne subjectum sive substantia sit quoddam bonum, sequitur, ut ait D. Thomas, malum esse in bono sicut in subjecto.

CONCLUSIO. — Cùm malum sit privatio boni, et in eodem subjecto sit; malum non negativè sed privativè est in bono, ut in suo subjecto.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privativè et negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet; alioquin sequeretur quòd ea quæ nullo modo sunt (1), mala essent; et iterum, quòd quælibet res esset mala ex hoc quòd non habet bonum alterius rei; utpotè quòd homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur; sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem, scilicet ens in potentia; sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis et privationis oppositæ; sive sit ens in potentia secundùm quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quòd forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, inquantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundùm quòd habet ordinem ad bonum. Sicut enim ens est in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd subjectum mali sit bonum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem (2), aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non ens, negativè acceptum, non requirit subjectum. Sed « privatio est negatio in subjecto, » ut dicitur (Met. lib. iv, text. 4) (3). Et tale non ens est malum.

Ad *tertium* dicendum, quòd malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatis non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 13 in princ.), hinc fallere dialecticorum regula (4), quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundùm communem acceptionem boni et mali; non autem secundùm quòd specialiter accipitur hoc bonum, et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad *quartum* dicendum, quòd propheta imprecatur *væ* illis qui dicunt id quod est bonum, secundùm quòd est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM MALUM CORRUMPAT TOTUM BONUM (5).

De his etiam 4 2, quæst. LXXXV, art. 1, 2, 4, ut et Sent. II, dist. 54, art. 5, et Contra gent. lib. III, cap. 40 et 42, et De malo, quæst. II, art. 9, 41, 42, et Opusc. II, cap. 417 et 418.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum corrumpat totum

(1) Hinc Adamus fuisset malus priusquam productus esset, quod est absurdum. Malum igitur non est simplex negatio, sed privatio.

(2) Id est sicut eorum partem vel proprietatem.

(3) Ubi nimirum text. 4 privationem à negatione distinguens, hanc utriusque differentiam esse ait quòd negatio est absentia tantùm alicujus; in privatione autem natura quædam subjecta re-

quiritur de qua dicitur privatio. Simileque aliquid insinuat tum lib. v, text. 27, tum etiam lib. x, text. 15.

(4) Sed non deficit secundùm rei veritatem, deficit tantùm secundùm apparentiam. Non enim bonum et malum sunt in eodem secundùm eandem rationem, sed secundùm diversam.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem tanquam in radice interimas hæreses No-

bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit (Enchir. cap. 12) quòd « malum nocet, in quantum adimit bonum. » Sed bonum est sibi simile et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quandiu est, nocet, et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufertur, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Enchir. ubi sup.) quòd « malum non potest totaliter consumere bonum. »

CONCLUSIO. — Malum corrumpit totum sibi oppositum bonum; nunquam autem bonum quod est subjectum, nec bonum totum quod estabilitas subjecti ad actum, corrumpere potest.

Respondeo dicendum quòd malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam considerandum est, quòd est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur; et hoc est bonum oppositum malo (1); sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitate. Quoddam verò bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur; scilicet bonum quod est subjectum mali (2), non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam verò bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum estabilitas (3) subjecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitibus, seu per remissionem, sicut est diminutio in qualitibus et formis. Remissio autem hujus habitatis est accipienda è contrario intensiori ipsius (4). Intenditur enim hujusmodiabilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilius est ad recipiendam perfectionem et formam (5). Et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materia et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; nequeabilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitibus activis et passivis elementorum. Frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittiturabilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, etabilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in sua radice, quæ est substantia subjecti (6); sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem

vati, Montani dicentium pœnitere eos non posse ut remissionem peccatorum consequantur qui semel lapsi sunt in peccatum post baptismum: quod ab Ecclesia sic fuit damnatum (Conc. Trid. sess. vi, can. 14): *Si quis dixerit eum qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; anathema sit.*

(1) Illud bonum est forma vel habitus. In naturalibus hæc forma est anima, sed in moralibus virtutes et gratia.

(2) Subjectum seu substantia rei in naturalibus est materia, in moralibus verò homo aut ejus anima.

(3) In naturalibus hæcabilitas est capacitas materiæ ad animam; in moralibus est aptitudo secundum quam anima dicitur capax virtutum et gratiæ.

(4) Id est per oppositum ad ipsius intensiorem.

(5) Accidentalem nempe de qua hic tantum quæstio est.

(6) Vel essentia ipsa ex qua proprietates fluunt, quædam remotè tantum et mediatè, quædam immediatè vel proximè.

et aerem, in infinitum diminuetur habitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur, manente aere, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuitur habitas animæ ad gratiam. Quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum; secundum illud (Is. LIX, 2): *Peccata nostra dividerunt inter nos et Deum*. Neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur (1); sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd habitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet. Ergo licet bonum in se sit simile, tamen propter comparisonem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd sicut continuum dividitur in infinitum, factâ divisione secundum eandem proportionem, ut putâ quòd accipiatur medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet; quia in divisione, in qua servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus et minus; minus enim est medium medii quàm medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habitate prædictâ quàm præcedens; sed fortè aut æqualiter, aut magis. Dicendum est ergo quòd licet ista habitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens; secundum quòd contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS V. — UTRUM MALUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER PŒNAM ET CULPAM (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 55, art. 4, ut et Sent. III, dist. 54, quæst. II, art. 3, quæstiunc. v, et De malo, quæst. I, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum non sufficienter dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus quòd se in esse conservare non possunt; qui tamen nec pœna, nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna (3). Invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est. Nec tamen est culpa; quia « tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis, » ut dicitur in glossa (ordin.) super illud: *Ne magnitudo revelationum* (II. Cor. XII). Nec etiam pœna; quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed *contra*. Videtur quòd divisio sit superflua. Ut enim Augustinus dicit

(1) Sic mors tollit animam, peccatum mortale gratiam et virtutes sibi oppositas, ut infidelitas tîdem, desperatio spem, etc.

(2) Hæc non agitur de malo cuiuscumque rei, sed tantum de malo creaturæ rationalis, seu de malo quod in rebus voluntariis invenitur, ut

patet ex fine corp. et ex resp. ad 2. Si enim de malo universali ageretur, illa divisio esset insufficientis, addendum foret malum naturæ.

(3) Propter necessitatem per quam agunt; sicut nec in homine, si sic ageret.

(Enchir. cap. 12), « malum dicitur, quia nocet. » Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœna continetur.

CONCLUSIO. — Quodvis malum, cùm bono oppositum sit, in rebus voluntariis est pœna, vel culpa.

Respondeo dicendum quòd malum, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis; vel quia omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia verò bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipuè supposito (1) quòd omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est (quæst. xxii, art. 2). De ratione enim pœnæ est quòd sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est vel pœna vel culpa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia malum est privatio boni et non negatio pura, ut dictum est supra (art. 3 huj. quæst.), non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quòd visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quòd in esse conservetur à seipsa; quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad *tertium* dicendum, quòd tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper est malum culpæ in tentante (2); sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundum quòd aliquantulum immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quòd tentatus immutatur ad malum à tentante, incidit in culpam.

Ad argumentum in oppositum dicendum, quòd de ratione pœnæ est quòd noceat agenti, in seipso; sed de ratione culpæ est, quòd noceat agenti in sua actione. Et sic utrumque sub malo continetur, secundum quòd habet rationem nocimenti.

ARTICULUS VI. — UTRUM HABEAT PLUS DE RATIONE MALI PœNA QUAM CULPA (3).

De his etiam in 4 2, quæst. XIX, art. 4, et quæst. LXXVI, art. 4, et Sent. II, dist. 57, quæst. III, art. 2, et De malo, quæst. I, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd habeat plus de ratione mali

(1) Non velut ex incerta et conditionata hypothesis, sed firmè et solidè et demonstratè veritate; cùm contrarium sine impietate dici non possit nec de isto siue errore dubitari.

(2) Tam in dæmone qui propriè *tentator* appellatur (Matth. iv), vel *is qui tentat* (I. Thess. III, 5), quàm in homine. Licèt ad penam nisi accidentalem non imputetur dæmoni, sed homini.

(3) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò Scripturis declaratum quòd culpa est pejor quàm pœna etiam mortis (Ps. LXXXIII): *Elegi abjectus esse in domo Dei mei magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum.* (Rom. ix): *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis qui sunt cognati mei secundum carnem.*

pœna quàm culpa. Culpa enim se habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quàm meritum, cum sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est (art. præc.), opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quàm actio, videtur quod pejus sit pœna quàm culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis, pœna quædam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ (1). Malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quàm culpa.

Sed *contra*. Sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum ne corrumpatur corpus. Sed Dei sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum quàm pœna.

CONCLUSIO. — Cum malum culpæ sit hoc ipsum quo mali sumus, cumque à nostra tantummodo voluntate proficiscatur, non autem malum pœnæ; culpam quàm pœnam plus de ratione mali habere certum est.

Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quàm pœna; et non solum quàm pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporaliū honorum, cujusmodi pœnas plures intelligunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt. Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ; secundum illud Dionysii (De div. nom. part. iv, circ. med. cap. 4): « Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum. » Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu et non in potentia, ultimus autem actus est operatio vel usus quarumcumque rerum habitarum; bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum (2). Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, quâ homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus; et ex mala malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti; sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas; perfectiùs habet rationem mali culpa quàm pœna. — Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est: quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; sive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum (3). Malum verò culpæ opponitur propriè bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur, et non solum secundum quod participatur à creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quàm pœna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licèt culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium (4); tamen culpa non intenditur propter pœnam,

(1) Qualis à theologis vocari solet *pœna damni*, quia maximo lucro privat; ut suo loco explicabitur ex professo eum de pœnis agetur.

(2) Intelligendo *bonum simpliciter* pro hujus vite statu per comparationem ad alia omnia bona quæ *bonum* habentem non faciunt. Nam alioqui *bonum simpliciter* secundum absolutam significationem esse in fruitione non in usu; nisi et *usus* largè accipiatur ut à fruitione indistinctus.

(3) Objectivè consideratum, non formaliter. Nam bonum quidem quod per divinam visionem sicut objectum attingitur, increatum est; formale tamen bonum, id est, actus quo attingitur, est aliquid creatum, etc.

(4) Supple, *sicut meritum terminatur ad præmium*. Quamvis meritum quoque ac præmium in meliorem partem sumi possunt; sed non sic nunc sumuntur.

sicut meritum propter præmium; sed potius è converso pœna inducitur ut vitetur culpa. Et sic culpa est malum pejus quàm pœna.

Ad *secundum* dicendum, quòd ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cùm sit perfectio secunda, quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam et per pœnam; sed per pœnam quidem secundum quòd ipse homo removetur à fine et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundum quòd ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum (1).

QUÆSTIO XLIX.

DE CAUSA MALI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de causa mali. — Et circa hoc quærentur tria: 1° Utrùm bonum possit esse causa mali. — 2° Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. — 3° Utrùm sit aliquod summum malum quod sit prima causa omnium malorum.

ARTICULUS I. — UTRUM BONUM POSSIT ESSE CAUSA MALI (2).

De his etiam 1 2, quæst. LXXV, art. 1, ut et Sent. II, dist. 1, quæst. 1, art. 1 ad 2, et dist. 54, art. 3, et Contra gent. lib. II, cap. 41, ut et lib. III, cap. 9 et 10, et De malo, quæst. 1, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum non possit esse causa mali. Dicitur enim (Matth. VII, 18): *Non potest arbor bona malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causa alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causa mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi à causa deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens, malum est. Ergo causa mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23) quòd « malum non habet causam. » Ergo bonum non est causa mali.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. 1, cap. 9): « Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono. »

CONCLUSIO. — Bonum non nisi materialiter, ut videlicet subjectum mali, et ut agens, sed per accidens, est causa mali; non autem ut est forma, vel finis, vel per se agens.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd omne malum aliquatim causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quòd autem aliquid deficiat à sua naturali et debità dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum, nisi ab aliquo impellente; nec agens deficit in sua actione, nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi inquantum est ens; omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum

(1) In malo culpæ includitur pœna damni, sicut effectus in causa; culpa separat hominem à Deo separatione quæ unioni charitatis opponitur; pœna verò separatione quæ opponitur fructioni quæ homo bono divino fruitur. Culpa est privatio summi boni, secundum quòd in se est summum bonum; pœna damni est privatio summi

boni quatenus est bonum creaturæ. Hinc culpa peior est quàm pœna.

(2) Hic docet B. Thomas bonum esse causam mali contra Julianum, Pelagianum et manicheos qui duo esse principia admiserant, quorum unum est auctor boni et alterum auctor mali.

est. Et si consideremus speciales rationes causarum, agens et forma et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, inquam est in potentia ad bonum, habet rationem boni. — Et quidem quòd bonum sit causa mali per modum causæ materialis (1), jam ex præmissis patet (quæst. præc. art. 3). Ostensum est enim quòd bonum est subjectum mali. Causam autem formalem (2) malum non habet, sed est magis privatio formæ. Et similiter nec causam finalem (3), sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis (4) habet malum; non autem per se, sed per accidens.—Ad cuius evidentiam sciendum est quòd aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliqua (5), quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris, vel aquæ. Sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, putà quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est (in ist. art.), vel ex indispositione materiæ (6), quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere. Unde verum est, quòd malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. 1, cap. ult.), « arborem malam appellat Dominus voluntatem malam; et arborem bonam, voluntatem bonam ». Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cum ex ipsa voluntate bona iudicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creatura rationali quæ bona est. Et sic est causa mali (7).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ; et homo bonus secundum suam naturam, causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est (in corp. art. quæst. xix, art. 9). Invenitur autem quòd etiam unum contrariorum

(1) Malum habet causam materialem, nimirum subjectum in quo est; omnis enim privatio est in subjecto.

(2) Quod sic non accipiendum quasi malum non habeat rationem formalem; privatio enim boni debiti est ipsa formalis ratio mali; sed negatur habere aliquid positivum, per quod tanquam per formam constituatur in esse.

(3) Finis habet rationem boni et id quod est ad finem habet rationem utilis; malum non ex

se ordinatur ad bonum, siquidem est privatio debiti ordinis ad finem, neque ad illud est utile.

(4) Id est, habet causam efficientem.

(5) Aut in effectu.

(6) Sic deficit ignis in effectu proprio, sive propter debilitatem illius, si parvus est parvæque activitatis, sive propter indispositionem materiæ quæ est nimirum cruda et viridis.

(7) Malum culpæ ex nostro libero arbitrio quod est defectibile oritur.

causat aliud per accidens; sicut frigidum exterius ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

Ad *tertium* dicendum, quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco. Et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel materia; sicut dictum est (in corp. art.). Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subjicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa (1), sed cum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM SUMMUM BONUM, QUOD EST DEUS, SIT CAUSA MALI (2).
De his etiam in Sent. III, dist. 32, quæst. II, art. 1, et dist. 34, quæst. III, art. 1 ad 2, et Contra gent. lib. II, cap. 40, col. 3, ut et lib. III, cap. 74, et in Joan. IX, et ad Rom. I, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim (Is. XLV, 6) : *Ego Dominus, et non est alter Deus; formans lucem, et creans tenebras; faciens pacem, et creans malum.* Et (Amos, III, 6) : *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est (art. præc.). Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 1 et 4), sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur (Phys. lib. II, text. 30) : *Idem est causa salutis navis et periculi.* Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo ipse est causa omnis perditionis et mali.

Sed *contra* est, quod dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 21) quòd Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad *non esse*.

CONCLUSIO. — Cum summum bonum perfectissimum sit, mali causa esse non potest, nisi per accidens.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. præc.), malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut ostensum est (quæst. IV). Unde malum quod in defectu actionis (3) consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit (4), reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quàm in voluntariis. Dictum est enim (art. præc.) quòd aliquod agens inquantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 2, et

(1) Causa mali culpæ est voluntas quæ secundum quòd est defectibilis est causa mali in potentia, sed secundum quòd actu deficit, dum ratione non attendente ad regulam operatur, est causa mali in actu.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errores hæreticorum, quorum alii dixerunt malum qualecumque sive culpæ, sive pænæ non esse à Deo, alii verò voluerunt illum

esse auctorem mali culpæ, non tantum permisivè, sed etiam effectivè.

(3) Illud malum est malum culpæ, et Deus non est auctor istius mali, ut patet ex his verbis (I. Joan. III) : *Qui facit peccatum ex diabolo est.*

(4) Illud malum dicitur à philosophis hodiernis *malum physicum*.

quæst. xxii, art. 2 ad 2), quòd quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum; secundùm illud quod dicitur (I. Reg. ii, 6): *Dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur (Sap. i, 13) quòd *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam (1). Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundùm hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa; ratione supra dictâ (in princ. corp.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd effectus causæ secundæ deficientis reducit in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu: sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur à virtute motiva; sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducit in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur à Deo, sed ex causa secunda deficiente.

Ad *tertium* dicendum, quòd submersio navis attribuitur naturæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis. Sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT UNUM SUMMUM MALUM, QUOD SIT CAUSA OMNIS MALI (2).

De his etiam in 2 2, quæst. clxxii, art. 6, et Sent. ii, dist. 4, quæst. 1, art. 4 ad 4, ut et dist. 34, art. 4 ad 4, et Cont. genf. lib. iii, cap. 45 et 45, et De potent. quæst. iii, art. 6, et Opusc. xv, cap. 46.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ (lib. v Politicorum, cap. 8). Sed in rebus invenitur contrarietas; secundùm illud (Eccli. xxxiii, 15): *Contra malum bonum est, et contra vitam mors: sic et contra virum justum peccator*. Ergo sunt contraria principia; unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum, ut dicitur (De cœlo, lib. ii, text. 19). Sed summum bonum est in rerum natura, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est (quæst. vi, art. 2 et 4). Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducit ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducit ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere ali-

(1) Deus non intendit mortem aut aliam pœnam per se ac nullo præsupposito, sed tantùm præsupposito peccato.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interinas hæresim manichæorum, gnosticorum et aliorum qui dogmatizarunt duo esse prima principia. nãm bonorum. aliud malo-

rum; quod sic damnatum est à concilio Toletano. *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse prisvæ legis, alterum Evangeliorum, aut ab altero Deo mundum factum et non ab eo de quo scriptum est: In principio creavit Deus, etc., anathema sit.*

quod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum; quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ; quia effectus deficiens est à causa deficiente, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 1 et 2). Sed non est procedere in infinitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed *contra* est, quòd summum bonum est causa omnis entis; ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 4). Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum quod sit causa malorum.

CONCLUSIO. — Cùm nullum sit per essentiam malum, non datur in rebus aliquod summum malum omnium malorum causa, sicut datur summum bonum omnium bonorum causa.

Respondeo dicendum quòd ex prædictis patet (quæst. XLIV, art. 1) non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primò quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 3 et 4). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim (quæst. VI, art. 4, et quæst. præc. art. 3) quòd omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quòd malum non est nisi in bono, ut subjecto. Secundò quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est (quæst. VI, art. 2). Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est (quæst. XLVIII, art. 4), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit (Eth. lib. IV, cap. 5) quòd « si malum integrum sit, seipsum destruet, » quia destructo omni bono quod requiritur ad integritatem mali, subtrahitur etiam ipsam malum, cujus subjectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est (art. 1 et 2), tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens; et sic non potest esse prima causa, quia « causa per accidens est posterior eà quæ est per se, » ut patet (Phys. lib. II, text. 66). Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliæ extraneæ positiones antiquorum (1) ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, aestimaverunt naturam illius rei esse malam: putà, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare, sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet (quæst. XI, art. 3, et quæst. IV, art. 2). Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cùm omnia contraria convenient in uno communi, necesse est

(1) Philosophorum nempe qui et hæreticorum patres vel patriarchæ olim appellati.

in eis, supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis cœlestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licèt habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est (quæst. XLVII, art. 3). Unde cùm malum sit privatio boni, ut ex dictis patet (quæst. XLVIII, art. 1, 2 et 3), illi bono opponitur, cui adjungitur potentia; non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad *tertium* dicendum, quòd unumquodque intenditur secundùm propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum intenditur (2); privatio autem et malum per recessum à termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad *quartum* dicendum, quòd nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis (3). Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad *quintum* dicendum, quòd malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quòd malum est ut in pluribus, simpliciter (4) falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solùm contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse, ut in pluribus; quia bonum hominis secundùm sensum corporis, non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundùm rationem: plures autem sequuntur sensum quàm rationem.

Ad *sextum* dicendum, quòd in causis mali non est procedere in infinitum; sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUÆSTIO L.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTÈ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ. Et 1° De creatura purè spirituali, quæ in Scriptura sacra angelus nominatur. — 2° De creatura purè corporali. — 3° De creatura composita ex corporali et spirituali, quæ est homo. — Circa angelos verò considerandum est: 1° De his quæ pertinent ad eorum substantiam. — 2° De his quæ pertinent ad eorum intellectum. — 3° De his quæ pertinent ad eorum voluntatem. — 4° De his quæ pertinent ad eorum creationem. De

(1) Quæ est productiva omnium, etiam contrariorum.

(2) Id est suscipit gradum intensiorem vel majorem prout fit propinquior illi termino; sicut è contrario fit privatio major prout ab eodem longius distat.

(3) Per privationem participationis alicujus boni.

(4) Id est, loquendo universim de ipso mundo, malum invenitur in paucioribus; sed non ita se res habet, si agatur de genere humano.

substantia autem eorum considerandum est et absolute, et per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolute quinque quæruntur: 1° Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. — 2° Supposito quòd angelus sit talis, quæritur utrum sit compositus ex materia et forma. — 3° Quæritur de multitudine eorum.—4° De differentia ipsorum ad invicem.—5° De immortalitate seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS SIT OMNINO INCORPOREUS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 50, et De potent. quæst. VI, art. 7, et De spiritualibus creaturis, art. 5, et Opusc. II, cap. 74, et Opusc. XV, cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quòd est incorporeum solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 3) quòd « angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur. » Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur (Physic. lib. VI, text. 32). Sed Damascenus dicit ibidem quòd « angelus est substantia intellectualis semper mobilis. » Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit (De Spiritu sanct. lib. I, cap. 7): « Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus. » Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet (Psal. CXLVIII, 2): *Laudate Dominum omnes angeli ejus*. Et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*. Ergo angeli sunt corporei.

Sed contra est, quod dicitur (Psal. CIII, 4): *Qui facit angelos suos spiritus*.

CONCLUSIO. — Cùm necessarium sit universum assimilari Deo, qui est agens per intellectum et voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales et incorporeas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est (quæst. XIV, art. 8 et 9, et quæst. XIX, art. 4). Unde ad perfectionem universi requiritur quòd sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quòd universum sit perfectum, quòd sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quòd nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit (Phys. lib. IV, text. 52 et 57). Et ex his processit sadducæorum error, dicentium non esse spiritum (Act. XXIII, 8). Sed hoc ipsum quòd intellectus

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas errorem sadducæorum de quibus (Act. XXIII) habetur quòd dixerunt *non esse resurrectionem mortuorum, neque angelum, neque spiritum*: quod sic damnatum est à papa

Innocentio III in concilio generali apud Lateranum celebrato: *Firmiter credimus quòd unus Deus.... ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam corporalem et spirituales, angelicam scilicet et mundanam.*

est altior sensu, rationabiliter (1) ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum. Et hæc ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd motus ibi accipitur (3), prout intelligere et velle, motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis; quia semper est actu intelligens, non quandoque actu et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad *tertium* dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus (4) est commune cuilibet creaturæ tam temporali quàm spirituali. Unde dicit Ambrosius (De Spiritu sancto, lib. 1, cap. 7) quòd « licèt quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent. »

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS SIT COMPOSITUS EX MATERIA ET FORMA (5).

De his etiam Sent. II, dist. 8, quæst. 7, art. 1, et Cont. gent. lib. 1, cap. 49 et 50, et De spiritualibus creaturis, art. 1, et quodl. IX, art. 6, et Opusc. III, cap. 74 et 95, et Opusc. XV, cap. 5, 5, 6, 7, 8 et 18, et Opusc. XXX, cap. 1, et Opusc. XLII, cap. 4 et 5.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet (Met. lib. XIII, text. 6). Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi inveniuntur et materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et substare. Unde dicit Boetius (De Trin.) quòd « forma simplex subjectum esse non potest. » Hoc autem invenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus (De anima, lib. II, text. 2). Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia, est forma infinita. Sed forma angeli non est infinita; quia omnis creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « primæ creaturæ sicut incorporeales, ita et immateriales intelligentur. »

(1) Rationabiliter, sed non efficeat aut de necessitate. Nam angelorum existentia demonstrari potest per aliquam rationem naturalem probabiliter, sed non demonstrativè.

(2) Ita intelligenda sunt verba quæ in quibusdam Patribus leguntur. Cf. Petavium, De angelis, lib. 1, cap. 2 et 5.

(3) Non pro motu physico propriè dicto. sed pro actionis principio quodcumque sit.

(4) Id est, habere essentiam finitam

(5) Quamvis ex dictis manifestè sequatur angelos non constare aliqua materia; voluit tamen S. Doctor hunc articulum specialiter proponere, tum ut Avicbronis opinionem refelleret dicentis eandem esse materiam spiritualium et corporalium; tum propter eos ethnicos de quibus agunt Greg. Nazianz. (Orat. xxxv), et Joan. Damasc. De fid. orth. lib. 1, cap. 4, qui dicebant esse aliquod corpus materiæ expert, quod quantum vocabant et in orbem volubile.

CONCLUSIO. — Errant qui angelos ex materia et forma compositos esse affirmant.

Respondeo dicendum quòd quidam ponunt angelos esse compositos ex materia et forma. Et hanc opinionem astruere nititur Avicebra in libro *Fontis vitæ*. Supponit enim quòd quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma; et illud quòd subjicitur huic formæ distinguenti quasi commune (1), sit materia ejus. Et propter hoc ponit quòd eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, et alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, nisi secundum quòd intelligitur sub quantitate; quæ remotà remanet substantia indivisibilis, ut dicitur (Phys. lib. I, text. 15). Sic igitur relinquitur quòd materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati; quod est impossibile. Impossibile est ergo quòd una sit materia corporalium et spiritualium. — Sed adhuc ulterius impossibile est quòd substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis: quod ex ejus objecto apparet; à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur in quantum à materia abstrahitur; quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quòd hujusmodi. Unde relinquitur quòd substantia intellectualis est omnino immaterialis (2). — Non est autem necessarium quòd ea quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quòd sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quòd apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut dictum est (quæst. III, art. 3 ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quòd determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus; quia «species rerum sunt sicut numeri,» qui differunt per additionem et subtractionem unitatis; ut dicitur (Met. lib. VIII, text. 10). In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma; et aliud quod determinatur, scilicet materia. Unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum;

(1) Vel transpositâ constructione quod huic formæ distinguenti subjicitur quasi commune, hoc est utrique substantiæ, incorporeæ vel corporeæ, sub una ratione communi conveniens.

(2) Non ex hac ratione existimandum est, sequi, quòd nec homines sint ex materia compositi; quia eorum operatio propria non est intelligere, nisi per ratiocinationem et discursum qui à sensibus optime habet.

sed unaquæque earum secundum seipsam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem; quæ tamen differunt secundum considerationem nostram (1); in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis; in quantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro *Fontis vitæ*. Et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei; vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedoclis (De an. lib. I, text. 26), qui posuit quòd terram terrâ cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ (2); sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd licet in angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quòd ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis (3). Et hoc est quòd à quibusdam dicitur, quòd angelus est compositus ex *quo est* et *quod est*; vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens: ipsum autem *esse* est quo substantia est; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse* et *quod est*, ut supra ostensum est (quæst. III, art. 4). Unde solus Deus est actus purus.

Ad *quartum* dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ (4), sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundum suum esse, sed infinitæ secundum quòd earum formæ non sunt receptæ in alio: sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum; esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *De Causis* (prop. XVI), quòd « intelligentia est finita superius, » (5) in quantum scilicet recipit esse à suo superiori,

(1) Genus sumitur ab essentia, in quantum ipsa consideratur ut quiddam commune; et differentia ab eadem in quantum consideratur ut ad certam speciem determinata.

(2) Sensus hujus loci est quòd species intelligibilis sit in intellectu secundum omnem illam amplitudinem, universalitatem et illuminationem quæ illi secundum seipsam convenire potest; v. g. species equina quæ non est ex se limitata ad representandum hunc individuum equum, remanet in intellectu sic indeterminata ad representandum quemlibet equum.

(3) Invenitur in eis, ait B. Thomas (Cont. gnost. lib. II, cap. 42), aliqua compositio ex eo quòd non est idem in eis esse et quod est; sive essentia vel natura et suppositum. Non sunt suum esse, id est, in eis possibilitas ab existentia scernitur.

(4) Propter illius potentialitatem secundum se indifferentem ad omnes formas.

(5) Per respectum ad aliquid superius, nimirum ad Deum, à quo tanquam à superiori recipit suum esse.

sed est infinita inferius (1), in quantum non recipitur in aliqua materia.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI SINT IN ALIQUO MAGNO NUMERO (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 91 et 92, et De potent. quæst. VI, art. 6, et Opusc. XV, cap. 2, 3, 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim est species quantitatis, et sequitur divisionem continui; hoc autem non potest esse in angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum uni, tanto minus est multiplicatum; ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maxime unus, videtur quod in natura angelica inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum qui à nobis apprehendi potest. Ergo angeli non sunt in majori multitudine quam motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quod « propter radios divinæ bonitatis subsistunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiæ. » Sed radius non multiplicatur, nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii; cum substantiæ intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est (art. 2). Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur. Et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod dicitur (Dan. VII, 10): *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

CONCLUSIO. — Angeli, cum longè perfectiores sint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine sunt, omnem materialem multitudinem excedentes.

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Aristoteles (Met. lib. I, text. 6), substantias separatas esse species rerum sensibilium; utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam. Et secundum hoc oportebat dicere, quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium. Sed hanc positionem improbat Aristoteles (Met. lib. I, text. 31) eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium. Posuit tamen Aristoteles (Met. lib. XII, text. 43) quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis. Et ideo secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses Judæus (3), volens utrumque concordare, posuit quod angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum cœ-

(1) Per respectum ad materiam quæ est angelo inferior et per quam non limitatur.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem convincas hæresim Algazelis dicentis: angelos esse tantum decem; item Aristotelis dicentis angelos esse solum tot quot sunt orbes, qui sunt quadraginta, vel quinquaginta; quod his Scripturarum auctoritatibus adversatur (Dan. VIII,

40): *Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei.* (Apoc. V): *Audivi vocem angelorum multorum, et erat numerus eorum millia millium, etc.*

(3) Nempe Moyses, qui Maimonides, id est filius Maimonis appellatur: sic autem ille, lib. I Directorii perplexorum (cap. 4 et 6).

lestium, secundum Aristotelem (loc. præc. cit.). Sed posuit ad salvandam Scripturam quod angeli in Scripturis dicuntur etiam homines divina annuntiantes; et iterum, virtutes rerum naturalium. quæ Dei omnipotentiam manifestant. Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium angeli nominentur.—Unde dicendum est quod etiam angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quadam multitudine maximâ sunt omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius (De cœl. hierarch. cap. 14): « Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. » Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia; nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cœlestium. Unde rationale est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales (1), quasi incomparabiliter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui; sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est (quæst. xi, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione (2), non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa est Aristotelis (Met. lib. xii, text. 44). Et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatae essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem, quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hæc ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire, nisi per sensibilia.

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam. Hoc autem improbatum est (quæst. xlvii, art. 1). Unde multiplicatio angelorum neque secundum materiam, neque secundum corpora est accipienda; sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI DIFFERANT SPECIE (3).

De his etiam in Sent. ii, dist. 5, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. ii, cap. 91, 92, 95, rat. 4, et De spiritualibus creaturis, art. 9, et Opusc. xxix, lect. 6, et lect. 9, seu cap. 5, et Opusc. xxxii, cap. 161.

Ad quartum sic proceditur. 4. Videtur quod angeli non differant specie.

(1) Hoc intelligendum est, secundum probabiliorē interpretationem Ferretii et Cajetani et communius aliorum, de substantiis materialibus quoad species tantum et non quoad individua. Non enim credibile est, ait Billuart, quod numerus angelorum excedat arenas maris, guttas

aquæ, pulverem terræ, grana frumentorum, folia arborum et innumera alia.

(2) Hinc angeli post Deum debent esse in natura sua simplicissimi, sed non sequitur eos esse in numero suppositorum paucissimos.

(3) S. Doctor docet omnes angelos specie dif-

Cùm enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundùm id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultima differentia constitutiva; et ita sunt eadem secundùm speciem. Sed omnes angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis; scilicet in intellectualitate. Ergo omnes angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed angeli non videntur differre ab invicem nisi secundùm magis et minus; prout scilicet unus alio est simplicior (1), et perspicacioris intellectus. Ergo angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et angeli.

4. Præterea, quantò aliquid est perfectius in natura, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in una specie esset unum tantùm individuum. Ergo multi angeli sunt unius speciei.

Sed *contra* est, quòd in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius; ut dicitur (Met. lib. III, text. 2). Sed in angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi; ut dicit Dionysius (Hier. ang. cap. 10). Ergo angeli non sunt ejusdem speciei.

CONCLUSIO. — Cùm omnes spirituales substantiæ ex materia et forma compositæ non sint, ejusdem non sunt speciei.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii verò, quòd omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam verò, quòd omnes angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma; sed distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra (art. 2), sequitur quòd impossibile sit esse duos angelos unius speciei (2); sicut etiam impossibile esset dicere quòd essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cùm albedines non sint plures, nisi secundùm quòd sunt in pluribus substantiis. — Si tamen angeli haberent materiam, nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret quòd principium distinctionis unius ab alio esset materia; non quidem secundùm divisionem quantitatis, cùm sint incorporei, sed secundùm diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed etiam generis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia natura. Alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia essent unius speciei; vel quòd esset in eis aliqua alia perfectior forma, quam anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundùm diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes angeli differunt specie secundùm diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd magis et minus, secundùm quòd causan-

ferre; sed hæc doctrina non est certa. Inter Patres quidam existimant angelos qui ejusdem sunt ordinis esse ejusdem naturæ; alii verò omnes omnino ejusdem speciei esse affirmant, ut Basilius (Cont. Enom. lib. III), Maximus (in Comment. sup. Dionys.); alii denique probabiliter docent aliquos angelos specie differre, aliquos solo numero, ut Bonaventura, Scotius, Durandus et alii.

(1) Vel à compositione remotior propter acces-

sum propiorem ad unitatem seu ad unum, ut articulo præcedenti indicatum est.

(2) Constat apud omnes S. Doctorem sentire quòd nec sint, nec esse possint de potentia Dei ordinaria plures angeli numero distincti intra eandem speciem, sed quidam etiam ex Thomistis inter quos Capreolus, Bannès, Sylvius et alii existimant noluisse id esse impossibile de potentia absoluta; communiùs tamen Thomistæ oppositum tenent.

tur ex intensione et remissione unius formæ, non diversificant speciem (1), sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere. Et hoc modo angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multò melius est quod multiplicentur species in angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

Ad *quartum* dicendum, quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est (quæst. XLVII, art. 2). Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in una specie.

ARTICULUS V. — UTRUM ANGELI SINT INCORRUPTIBILES (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 4, et dist. 7, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 54 et 91, et De potent. quæst. V, art. 5 et 4, et Opusc. IX, cap. 48.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus (lib. II, cap. 3) de angelo, quod est « substantia intellectualis, gratiâ et non naturâ, immortalitatem suscipiens. »

2. Præterea, Plato dicit in Timæo: « O dii deorum, quorum opifex idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen ita volente indissolubilia. » Hos autem deos non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

3. Præterea, secundum Gregorium (Mor. lib. XVI, cap. 16): « Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret. » Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum angeli sint à Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quod « intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem; ab universa corruptione, morte et materia, et generatione mundæ existentes. »

CONCLUSIO. — Quævis substantia intellectualis, et angeli, cum simplices sint, incorruptibiles sunt secundum suam naturam.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus à materia separatur. Unde cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem, per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formæ: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia verò est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu, per hoc quod forma separatur à materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut in angelis, ut dictum est (loc. prox. cit.), non potest amittere

(1) Sicut aqua dicitur magis aut minus calida secundum quod magis vel minus participat de calore.

(2) Nomina *mortalis* et *immortalis* trifariam apud Patres accipiuntur. Nam quod mutabile est et alio atque alio modo afficitur, id mortale dicitur; etsi nunquam occidat. Ita sentit S. Joannes Damascenus. Eadem mortale dicitur quod

divinâ vi saltem potest in nihilum redigi, et in eo sensu accipienda sunt verba S. Irenæi, S. Justini, S. Cyrilli et aliorum Patrum cum de angelis loquantur. Mortale etiam dicitur quod est per se corruptibile. S. Thomas docet angelos esse mortales in primo et secundo sensu, sed eos esse immortales in ultimo sensu demonstrat.

esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. — Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia « omnis mutatio est quædam mors, » ut Augustinus dicit (Cont. Maxim. lib. III, cap. 12). Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi per gratiam (1) assequuntur, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 2 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quod Plato per deos intelligit corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis composita. Et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divinâ semper conservantur in esse.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 2), quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio, sicut à causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur à Deo, et etiam angeli; non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium; sed quod esse angeli dependeat à Deo sicut à causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

QUÆSTIO LI.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de angelis per comparisonem ad corporalia. Et 1° De comparisonem angelorum ad corpora. — 2° De comparisonem angelorum ad loca corporalia. — 3° De comparisonem angelorum ad motum localem. — Circa primum quærentur tria: 1° Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. — 2° Utrum assumant corpora. — 3° Utrum in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI HABEANT CORPORA NATURALITER SIBI UNITA (2).

De bis etiam in Sent. II, dist. 8, art. 1, et Cont. gent. II, cap. 49, 50 et 51, et De potent. quæst. VI, art. 6, et De malo, quæst. XVI, art. 4, et De spiritualibus creat. art. 5, et Opusc. II, cap. 75, et Opusc. XV, cap. 48.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes (Periarch. lib. I, cap. 6): « Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, naturæ illud proprium est, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere. » Bernardus etiam dicit (super Cant. hom. VI): « Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem; cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud, solatio indiget instrumenti corporei.

(1) Per gratiam ibi non intelligitur beneficium aliquod ordinis supernaturalis, sed liberale Dei donum et influxum quo omnes creature indigent.

(2) Patres concilii Lateranensis, sub Innoc. III, definiunt Deum ab initio temporis utramque de nihilo condidisse naturam corpora-

lem et spiritualement, angelicam scilicet et mundanam. Dominicus, Bannes, Valentia et alii existimant hinc non efficaciter colligi quod ex fide sit angelos esse spirituales; sed nihilominus, si quis contrarium assereret, illud foret plus quam tenerarium.

Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. » Augustinus etiam dicit (super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10): « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vigent. » Eadem autem est natura dæmonis et angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius (Hom. Epiphaniæ, hom. x in Evang.) nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in angelis quàm in animabus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed *contra* est, quod dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 3) quòd « angeli sicut incorporeales intelliguntur, ita et immateriales. »

CONCLUSIO. — Substantiæ intellectuales et angeli, cum non suscipiant scientiam à sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in natura illa; sicut habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit (quæst. LXXV, art. 2), habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali, propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sua natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, ut infra dicitur (quæst. LXXXIV, art. 6, et quæst. LXXXIX, art. 1). In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatae; et has dicimus angelos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. L, art. 1), quorumdam opinio fuit quòd omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur, quòd alicui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeo quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat (De civit. Dei, lib. VII, cap. 6). Sed quia hoc fidei catholice repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud (Psal. VIII, 2): *Elevata est magnificentia tua super cælos*; Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis substantiis secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. — Verbum autem Bernardi potest exponi quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicitur (art. seq.). — Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinione platoniorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant (1).

(1) Ex sanctis Patribus alii affirmant angelos esse incorporeos; alii fatentur se eorum naturam negare; alii putant eos esse corporeos, sed hanc vocem sensu stricto et communi non intelligunt. Quidam enim dixerunt esse corporeos, id est veras

substantias; alii dixerunt esse corporeos comparative ad Deum, quamvis nihil sit in eis materiale; alii verò dixerunt corpus quiddam certo loco definitur et non est ubique. Sed hodiè scholarum unanimis est consensus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius nominat angelum rationale animal metaphoricè, propter similitudinem rationis (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd vivificare effectivè, simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundùm illud (1. Reg. II, 6): *Dominus mortificat et vivificat*. Sed vivificare formaliter, est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELI ASSUMANT CORPORA (2).

De his etiã in Sent. II, dist. 8, art. 2, et De potent. quæst. VI, art. 6.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si angeli corpora assumerent. Angelus enim non indiget corpore, cùm ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur angelo ut formæ, sicut dictum est (art. præc.). Ex eo autem quòd unitur ei ut motori, non dicitur assumi; alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, angeli non assumunt corpora de terra vel aqua, quia non subito disparerent (3); neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolore. Ergo angeli corpora non assumunt.

Sed *contra* est, quòd Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XVI, cap. 29) quòd angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

CONCLUSIO. — Cùm angeli corpora non sint, nec ea naturaliter unita habeant, et interdum in corporibus visi sint; nonnunquam corpora assumere illos non decet.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiæ; hoc est secundùm imaginationem (4). Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in sola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura enim divina sic introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et à tota familia ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobisë, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundùm corpoream visionem, quâ videtur id quod positum est extra videntem; unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet (art. præc. et quæst. I, art. 1), relinquitur quòd interdum corpora assumant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli non indigent corpore assumpto

(1) Prout *rationalè* latè sumitur et idem est quod intellectuale, et *animal* quoque latè sumitur pro quolibet vivente.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè Scripturas sanctas testificari quòd angeli corpora visibilia assumunt, in eis

apparendo, eaque relinquendo mox, ut sibi placeat, evanescent.

(3) Propter terreni vel aquei corporis crassitiam quæ tam subito dissipari non potest.

(4) Ita sentiunt hodierni rationalistæ qui naturaliter, quicquid in Scripturis narratur, explicare volunt.

propter seipsos, sed propter nos; ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in Veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quòd Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum (1). Omnes enim apparitiones Veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, quâ Filius Dei apparuit in carne.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpus assumptum unitur angelo, non quidem ut formæ (2), neque solum ut motori (3), sed sicut motori repræsentato (4) per corpus mobile assumptum. Sicut enim in sacra Scripturâ proprietates rerum intelligibilibus sub similitudinibus rerum sensibilibus describuntur; ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab angelis, ut congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

Ad *tertium* dicendum, quòd licet aer in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et sic angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ (5), quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI IN CORPORIBUS ASSUMPTIS OPERA VITÆ EXERCEANT (6).

De his etiam Sent. II, dist. 8, art. 4, et De potent. quæst. VI, art. 8, et quodl. III, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum: quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet (De anima, lib. II, text. 13, vel cap. 2). Manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moveri. Dicitur enim (Gen. XVIII, 16) quòd *Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant*. Et angerus, Tobie quærenti (Tob. V, 7): *Nosti viam quæ ducit in civitatem Medorum?* respondit: *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi*. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis. Fit enim per vocem quæ est « sonus ab ore animalis prolatus, » ut dicitur (De anima, lib. II, text. 90). Manifestum est autem ex multis locis Scripturæ angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis. Unde Dominus post

(1) Non ergo vera et realis apparitio Filii Dei; quasi unus ex illis tribus fuerit qui Abraham apparuisse dicuntur; ut quidam putaverunt.

(2) Sic enim uniri est ejus formæ quæ in ratione entis et substantiæ individua est incompleta, et non ita se habet angelus.

(3) Angeli enim non assumunt orbis cælestes quos movent.

(4) Requiritur quòd uniatum ad representandum se, vel suas, vel Dei, cuius est legatus, pro-

prietates. Sed illa unio non potest esse hypostatica, ut putavit Tertullianus.

(5) Per virtutem non intelligit divinam. S. Doctor supernaturali et miraculosam, sed generaliter eam quæ est divinitus collata; nam illud expressè docet (Sent. II, dist. 8, quæst. I, art. 2 ad 2).

(6) Ex hoc articulo habes quomodo intelligenda sint verba Scripturæ quibus refertur angelos fuisse locutos, comedisse, bibisse, ambulasse vel quid simile fecisse.

resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucae ult. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt; et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur (Gen. xviii). Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus. Dicitur enim (Gen. vi, 4): *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à sæculo viri famosi.* Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed *contra*. Corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

CONCLUSIO. — Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent; quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus: non autem quoad illud quod proprium viventium est.

Respondeo dicendum quòd quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium (1). Quia, secundum Philosophum (Lib. de somn. et vig. cap. 1): « Cujus est potentia, ejus est actio. » Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut non est *contra* veritatem quòd in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur adstruendum quòd intelligibilia sint sensibilia; sed quòd per figuras sensibilibus proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum angelorum quòd per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent; quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in angelos.

Ad *secundum* dicendum, quòd sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quòd angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superfluè sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes; ut Dionysius docet (Coel. hierarch. cap. ult.) (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ (3). Moventur tamen angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quòd non alicubi: quod de Deo dici non potest. Unde licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est; angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum

(1) Sic cum Raphael proficisceretur cum Tobia, verus et realis erat motus illius corporis, verus item ac realis sonus quem edebat, cum loqueretur; sed non verè comedebat et sentiebat.

(2) Ubi non tantum quinque sensus (visum, auditum, gustum, olfactum, tactum), sed palpe-

bras, supercilia, dentes, humeros, ulnas, manus, et pedes, ac pectus, dorsum, et cor metaphoricè illis applicat; ac per singulas eorumdem proprietates illis explicat convenire.

(3) Ut anima humana est forma corporis.

corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia « semper est in oriente virtus movens, » ut dicitur (Phys. lib. viii, text. 84).

Ad *quartum* dicendum, quod angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad *quintum* dicendum, quod nec etiam comedere, propriè loquendo, angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis (1) in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam (2); tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod cibus posset converti. Unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti. Unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod angelus dixit Tobiæ (Tob. xii, 19): *Cùm essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor.* Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis; ut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. xvi, cap. 19).

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. xv, cap. 23), « multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus *incubos* vocat, improbos sæpe extitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregisse concubitum. Unde hoc negare impudentiæ videtur. » Sed angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis; sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. iii, cap. 8 et 9); ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUÆSTIO LII.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de loco angeli. Et circa hoc quærantur tria: 1° Utrum angelus sit in loco. — 2° Utrum possit esse in pluribus locis simul. — 3° Utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

(1) Ad veram comestionem non requirit B. Thomas ut cibus possit simpliciter in substantiam corporis converti, nam illud non fieri potest in corpore glorioso, sed tantum requirit ut comedens habeat corpus talis naturæ in quod possit

cibus converti secundum naturalem suam conditionem.

(2) Sicut 5^a part. quæst. LV, art. 6 ad 1 suo loco dicitur ex professo, et per occasionem eadem quæ hic inter ejus et angelorum comestionem differentia notabitur.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS SIT IN LOCO (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quæst. III, art. 1 et 2, et Sent. II, dist. 6, quæst. III, art. 5, et De potent. quæst. III, art. 49, et quodl. XI, quæst. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius (Lib. de hebdomada): « Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. » Et Aristoteles (Phys. lib. IV, text. 48 et 57) dicit, quòd « non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. » Sed angelus non est corpus, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 1). Ergo angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est « quantitas positionem habens. » Omne ergo quod est in loco, habet aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire angelo; cùm substantia sua sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri à loco; ut patet per Philosophum (Phys. lib. IV, text. 14 et 119). Sed angelus non potest mensurari, neque contineri à loco; quia continens est formalis contento, sicut aer aqua; ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 35 et 49). Ergo angelus non est in loco.

Sed contra est, quod in Collecta dicitur (2): *Angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

CONCLUSIO. — Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtuales, nec commensuratur, nec continetur à loco.

Respondeo dicendum quòd angelo convenit esse in loco. Equivocè tamen dicitur angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quòd applicatur loco secundum contactum dimensionis quantitatis; quæ quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ (3) ad aliquem locum qualitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet quòd non oportet dicere quòd angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionis. Similiter etiam non oportet propter hoc, quòd contineatur à loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta. Et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum, sed ut continens aliquo modo (4).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS LOCIS SIMUL (5).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quæst. III, art. 2, et quæst. IV, art. 1, et et Sent. IV, dist. 44, quæst. II, art. 2, quæstiunc. II ad 4, et De potent. quæst. III, art. 29 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus possit esse in pluri-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas quòd Ecclesia angelos meritò statuit esse in loco corporeo per hoc suum dictum in collecta: *Mittere dignare, Domine, sanctum angelum tuum de cælis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet, defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.*

(2) Sic in usu Prædicatorum legisolet, ac in prævosticoorum rituali ad annum 1254 edito sic habetur.

(3) Ex his verbis omnes thomistæ docent cum auctore angelos esse in loco per operationem, sed non omnes hanc operationem eodem modo intelligunt. Alii per operationem intelligunt duntaxat applicationem virtutis ad operandum, etiam effectum non secuto, et hæc sententia tribuitur Cajetano, Capreolo, Argeatino, Nazario, et eam

amplectitur Sylvius. Alii verò thomistæ intelligunt hæc verba S. Doctoris de operatione propriè dicta effectui secuto.

(4) Sacra Scriptura et communiter SS. Patres docent angelos esse in loco, et opinio contraria parum tuta in fide videretur. Hæc propositio: *Intelligentia, angelus vel anima separata nusquam est*, D. Thomæ falsò attributa, fuit à Stephano episc. Paris. damnata.

(5) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas esse dictum meritò à Scripturis (Ex. XIV): *Tollensque se angelus Domini, qui præcedebat contra Israel, obiit post eos, et cum eo pariter columnæ nubis priora dimittens*, etc. ac si per hoc innuatur quòd angelus in pluribus locis simul esse non potest.

bus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis; quia est tota in qualibet parte corporis, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. vi, cap. 6). Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, angelus est in corpore assumpto; et cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in qualibet ejus parte. Sed secundùm diversas partes ejus considerantur diversa loca. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit (Fid. orth. lib. ii, cap. 3) quòd « ubi angelus operatur, ibi est. » Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de angelo subvertente Sodomam. Ergo angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (ubi supra) quòd « angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terra. »

CONCLUSIO. — Cùm virtus angeli finita sit et particularis, Dei verò infinita, non ubique angelus est, sicut Deus; sed in uno particulari loco definitivè.

Respondeo dicendum quòd angelus est virtutis et essentiæ finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium. Et ideo suâ virtute omnia contingit; et non solum in pluribus locis est, sed ubique. Virtus autem angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquid particulare ens comparatur ut aliquid unum ad angeli virtutem. Unde cùm angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit ubique (1), nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. — Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quòd angelus non posset esse nisi in loco punctuali. Sed manifestè decepti sunt: nam punctum est indivisibile habens situm; sed angelus est indivisibile, extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quòd determinetur ei unus locus indivisibilis secundùm situm; sed vel divisibilis, vel indivisibilis, vel major vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus, vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei ut unus locus. — Nec tamen oportet si aliquis angelus movet cælum, quòd sit ubique. Primò quidem, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primò ab ipso movetur. Una autem pars cœli est in qua primò est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus (Physic. lib. viii, text. 84) virtutem motoris cœlorum attribuit parti orientis. Secundò, quia non ponitur à philosophis quòd una substantia separata moveat omnes orbis immediatè; unde non oportet quòd sit ubique. Sic igitur patet quòd esse in loco diversimodè convenit corpori, et angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè; quia commensuratur loco (2). Angelus autem non circumscriptivè, cùm non commensuretur loco; sed definitivè (3),

(1) Hæc sententia quam amplexus erat Durandus fuit à Guillelmo episcopo Paris. damnata. Unde quandò quidam Patres, ut Tertullianus, Gregorius, Nazianzenus et alii videntur innuere angelos esse ubique; intelligunt esse ubique moraliter et fermè æquivalenter, quia possunt esse citissimè ubi volant.

(2) Ita ut totum locatum correspondeat toti locanti, ut ait Billuart, et qualibet pars locati cuilibet parti locantis, ut liquor in vase.

(3) Esse definitivè in loco est illud ita determinari ad unum locum ut illo quasi finiatur seu deliniatur, nec possit simul alium locum adæquatè occupare.

quia ita est in uno loco, quòd non in alio. Deus autem neque circumscrip-
tivè, neque definitivè; quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta; quia totum illud, cui im-
mediatè applicatur virtus angeli (1), reputatur ut unus locus ejus; licèt non
sit continuum (2).

ARTICULUS III. — UTRUM PLURES ANGELI POSSINT SIMUL ESSE IN EODEM LOCO (3).

De his etiam Sent. I, dist. 57, quæst. III, art. 4, et De potent. quæst. III, art. 7 ad 11, et art. 19 ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd plures angeli possint simul
esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem
loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum; quia solum corpus
replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum (Phys. lib. IV,
text. 52 et 58). Ergo plures angeli possunt esse in uno loco.

2. Præterea, plus differt angelus et corpus quàm duo angeli. Sed ange-
lus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est, qui non sit
plenus sensibili copore; ut probatur (Phys. lib. IV, text. 58). Ergo multò
magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in qualibet parte corporis, secundùm Augustinum
(De Trin. lib. VI, cap. 6). Sed dæmones, licèt non illabuntur mentibus, illabun-
tur tamen interdum corporibus; et sic anima et dæmon sunt in eodem
loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed *contra*. Duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione
neque duo angeli in eodem loco.

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint in loco secundùm suam virtutem contingentem
locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem
loco, sed unus angelus in uno tantùm loco est.

Respondeo dicendum quòd duo angeli non sunt simul in eodem loco (4).
Et ratio hujus est, quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint
immediatæ unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum:
quia una est forma proxima unius rei; et unum est proximum movens,
licèt possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus
trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cùm virtus
uniuscujusque sit insufficientis ad movendum; sed omnes simul sunt loco
unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum
motum faciendum. Unde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc quòd vir-
tus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, ut dic-
tum est (art. 1 huj. quæst.), non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd plures angelos esse in uno loco, non
impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum
est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus et corpus non eodem modo sunt
in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad

(1) Animadvertendum est quòd, quamvis an-
geli sint in loco per operationem, non tamen
sola eorum operatio sit in loco, sed etiam substan-
tia; et Sylvius evidenter demonstrat nunquam
contrarium à S. Thoma dictum fuisse, ut qui-
dam ei falsò imposuerunt.

(2) Ita Nicolaus. *Edit. Rom. et Petav.* licèt
sit continuum.

(3) Angeli non possunt plures simul esse in
eodem loco formali et adæquato, sed plures pos-
sunt esse in eodem loco materiali, aut etiam for-

mali inadæquato. Locus adæquatus est qui adæ-
quat totam virtutem activam totamque spheram
activitatis angeli. Esse verò in eodem loco for-
mali est esse in uno corpore; sic ut ibi eundem
numero effectum operentur, eodemque prorsus
modo ibi virtutem suam applicent.

(4) Ita non sentire videntur omnes Patres; præsertim Gregorius Nazianzenus (Orat. X I),
sanctus Dionysius (De div. nom. cap. 4) et alii.
Sed eorum sententia facilè conciliari potest si loci
unitas, sicut eam antea definiimus, intelligatur.

corpus secundum eandem habitudinem causæ; cum anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LIII.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de motu locali angelorum. — Et circa hoc quaeruntur tria : 1° Utrum angelus possit moveri localiter. — 2° Utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium. — 3° Utrum motus angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS POSSIT MOVERI LOCALITER (1).

De his etiam Sent. 1, dist. 57, quaest. IV, art. 1, et Opusc. XV, cap. 48, et in Matth. cap. 23.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus (Phys. lib. VI, text. 32 et text. 86) : « Nul- lum impartibile movetur; » quia dum aliquid est in termino *à quo*, non mo- vetur; nec etiam dum est in termino *ad quem*, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quod omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*. Sed angelus est impartibilis. Ergo angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 14). Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum an- gelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non moventur.

Sed *contra*. Eiusdem rationis est angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri; cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad in- feros (2). Ergo angelus beatus movetur localiter.

CONCLUSIO. — Sicut angelus non est in loco ut contentum à loco, quemadmodum corpora, sed ut continens; ita nec in loco movetur motu continuo, nisi per ac- cidens.

Respondeo dicendum quod angelus beatus (3) potest moveri localiter. Sed sicut esse in loco æquivocè convenit corpori et angelo; ita etiam et mo- veri secundum locum. Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quod etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quod secundum continuitatem magnitudinis est continuitas motus; et secundum prius et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur (Phys. lib. IV, text. 99). Sed angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde non oportet quod motus angeli in loco commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus; ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus et non continuus. Quia enim angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est (quaest. præc. art. 1),

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio- nem ostendas rectè attribui motum localem an- gelis à Scriptura (Job, 1) : *Circuivi terram et perambulavi eam*, loquebatur angelus malus. Item de bonis dicitur (Hebr. 1) : *Sunt adminis- tratorii Spiritus in ministerium missi prop- ter eos*. (Luc. 1) : *Missus est angelus Gabriel à Deo in civitatem Galilææ Nazareth*.

(2) Sic enim in symbolo apostolorum explicitè habetur ut 22, quaest. 1, art. 8, et expressius adhuc 5^a part. quaest. LII, art. 4 et 2 explicabitur.

(3) B. Thomas loquitur de beato angelo, quia specialis videbatur difficultas, ut patet ex arg. 2 et 3, ob quam motus ab angelis beatis videretur esse removendus; qui proinde, si ab his non re- movetur, facile est intelligere neque à dæmo- nibus removeri.

necesse est quòd motus angeli in loco nihil aliud sit quàm diversi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quædam inveniri; quia, ut dictum est (quæst. præc. art. 1), nihil prohibet angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis; sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè, et non simul, dimittit locum in quo priùs erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo priùs erat (1); et sic motus ejus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; et sic motus ejus non erit continuus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primò quidem, quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet locus de necessitate indivisibilis; quòd non potest dici de angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo (2). Si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dum est in termino *à quo*, et dum est in termino *ad quem*: quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem, motus diceretur; unde in quocumque illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit; quia nullum continuum est in termino suo, ut patet (3), quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quòd illud quòd movetur, non sit totaliter in altero terminorum dum movetur; sed partim in uno, et partim in altero. Secundum ergo quòd motus angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito. Sed secundum quòd motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd angelus, dum movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ab substantiam angeli, sed ad locum: quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco divisibili, à quo incipit moveri; sed dum est in ipso *moveri*, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partes duorum locorum, competit angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum, quòd sit divisibile secundum magnitudinem; de angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad *secundum* dicendum, quòd motus existentis in potentia est actus imperfecti (4). Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existens in actu; quia virtus rei est secundum quòd actu est.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundum illud (Hebr. 1, 14): *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

(1) Putà in quo secundum unam et secundum *alian.* partem divisibiliter operetur; id est nunc in hac, nunc in illa, continuando suam actionem; sicut etiam corpus nunc in hac, nunc in illa constituitur, suam ibi magnitudinem applicando.

(2) Vel de motu corporum tantum qualem solum videtur agnovisse, sicut et eum solum in *Physicis* explicat.

(3) Quia continuum necessariò divisibile est in plures partes; terminus autem continui est aliquid omnibus modis indivisum, et divisibile non potest esse in indivisibili, ut per se patet.

(4) Nimirum ejus quòd movetur ad aliquam perfectionem assequendam quam nondum actu habet, sed est in potentia ut habeat.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS TRANSEAT PER MEDIUM (1).

De his etiam Sent. I, dist. 57, quæst. IV, art. 2, et quodl. I, quæst. III, art. 2, et De verit. quæst. IV, art. 15 ad 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem quàm majorem. Locus autem æqualis angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd suo motu numeret puncta infinita; quod est impossibile.

2. Præterea, angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suâ cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium. Possum enim cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multò magis angelus potest de uno extremo transire ad aliud, non per medium.

3. Sed *contra* est. Si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dum erat in termino *à quo*. Movebatur ergo dum erat in medio; et ita oportet quòd pertranseat medium.

CONCLUSIO. — Angelus, cum movetur motu continuo, necessariò transit per media; motu verò non continuo potest non per omnia media pertransire.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), motus localis angeli potest esse continuus, et non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium (2), quia, ut dicitur (Phys. lib. v, text. 22; lib. vi, text. 77), « medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum. » Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 99). — Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio (3). Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus quidem manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in Phys. probatur (lib. vi, text. 1). De locis autem divisibilibus necesse est etiam hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco: quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret; cum nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cum igitur inter primum *nunc* et ultimum temporis mensurantis motum, sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet (4). Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus, est unius palmi; et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas meritò dictum esse à Scripturis angelos per motum localem modò transire per medium, modò non (Cf. Gen. XVI, XXII, Num. XXI, III. Reg. XIX, IV. Reg. XIX, Dan. XIV.

(2) Illud non controvertitur.

(3) Cajetanus, Bannes, Cuneus, Vasquez et

Nazarius doctrinam auctoris amplectuntur, imò etiam Durandus in I dist. 57, quæst. II, quamvis multos habeat contradictores.

(4) In iis potissimum quæ voluntantur vel in longum trahuntur, et quæ sui longitudine commensurantur longitudini loci. Quamvis et suo modo in aliis.

quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundum ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium unius loci, et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem (1). Unde, cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus; quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. — Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita: quod est impossibile. Sic igitur secundum quòd motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire angelo, sed non corpori: quia corpus mensuratur et continetur sub loco. Unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens. Unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult; vel per medium, vel sine medio (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locus angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem (3), sed secundum contactum virtutis. Et sic locus angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est (in corp. art.), sed consumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis (ibid.).

Ad *secundum* dicendum, quòd dum angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus. Unde oportet quòd moveri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri. Unde successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum.

ARTICULUS III. — UTRUM MOTUS ANGELI SIT IN INSTANTI (4).

De his etiam Sent. 1, dist. 35, quæst. IV, art. 3, et Sent. IV, ut dist. 44, quæst. II, art. 3, quæstionum III, et quodl. I, quæst. III, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 4, et quodl. XI, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd motus angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minus resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus angeli moventis seipsum improporcionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum

(1) Supple loci, ut animadvertit Nicolaus.

(2) Sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo uni extremo, puta albo et postea nigro indifferenter, vel cogitando, vel non cogitando de mediis coloribus.

(3) Siquidem in angelo non est magnitudo, neque quantitas.

(4) S. Doctor hic docet motum localem angeli propriè dictum (qui scilicet importat recessum termini à quo et accessum seu acquisitionem termini ad quem) non esse in uno instanti; quia talis transitus plura instantia requirit.

quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus angeli est in instanti.

3. Præterea, si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem*; in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo*; aut partim in uno et partim in alio. Si autem partim in uno et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis; quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo*. Ergo quiescit ibi; cùm quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est (art. præc.). Et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed *contra*. In omni mutatione est *prius et posterius*. Sed *prius et posterius* motus numeratur secundùm tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus angeli (1); cùm in eo sit *prius et posterius*.

CONCLUSIO. — Cùm angelus propriè moveatur motu continuo, vel non continuo, non in instanti, sed in tempore ipsum moveri necesse est.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti (2). Dicebant enim quòd cùm angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti angelus est in termino *à quo*; in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos; sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, est medium tempus. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino *à quo*; sicut in illuminatione, et in generatione substantiali ignis, non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei. — Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem *ubi*, in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motus est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs. Et ideo in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum, mobile se habet in alià et alià dispositione. Unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo, putà in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed oportet assignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succe-

(1) Alià tamen ratione quàm corporales motus dicuntur esse in tempore, ut in corpore articuli applicabitur.

(2) Et inter illos quidem Albertus Magnus (Sent. lib. 1, dist. 57, art. 25) et Guil. Paris. (part. prima De univers. pag. 162).

dentia, ibi de necessitate est tempus; cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quòd motus angeli sit in tempore. — In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est (art. 1). Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, ut dicitur (Phys. lib. iv, text. 99). Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli. Motus enim angeli non dependet ex motu cœli (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*; non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum; cùm non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile; non propter proportionem moventis, et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et præterea velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illuminatio est terminus motus, et est alteratio, non motus localis; ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem angeli est localis, et non est terminus motus. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente (2). Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc*, variatur per infinita loca; ut prius expositum est (art. præc.). Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio: non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi; ut etiam supra dictum est (art. 1 huj. quæst.).

QUÆSTIO LIV.

DE COGNITIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam 1^o considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli. — 2^o De his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. — 3^o De his quæ ab eo cognoscuntur. — 4^o De modo cognitionis ipsorum. Circa primum quæruntur quinque: 1^o Utrùm intelligere angeli sit ejus substantia. — 2^o Utrùm ejus esse sit ejus intelligere. — 3^o Utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva. — 4^o Utrùm in angelis sit intellectus agens et possibilis. — 5^o Utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quàm intellectus.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EJUS SUBSTANTIA (3).

De his etiam in Sent. 1, dist. 5, quæst. 1, art. 4 tum in corp. tum ad 7, et Cont. gent. lib. II, cap. 52, et quodl. II, art. 5 et 4, et Opusc. XXX, art. 7 et 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere angeli sit ejus

(1) Tempus angeli est mensura vel duratio operationum sibi succedentium, ac proinde mensura existentiam angeli sub uno termino, quandiu non deserit illum, non est tempus, sed instans, etiamsi duraret per horas, vel diem temporis nostri, aut amplius.

(2) Non negat S. Doctor, ut ex his patet, quin angelus loco sive altissimo, sive remotissimo statim adesse possit. Sed è contra de angelo custode dicit quòd *non indiget morâ temporis ad motum localem* (quæst. CXIII, art. 6 ad 5).

(3) Intelligere hic sumitur pro actione intellectiva sive pro intellectu.

substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectus agentis est sua actio, ut patet (De anima, lib. III) per Aristotelem et ejus Comm. text. 19. Ergo multò fortius substantia angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. XII, text. 39) quòd « actio intellectus est vita. » Sed cùm vivere sit esse viventibus, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 37), videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis; quia extremum magis distat ab extremo quàm medium. Sed in angelo idem est intellectus et intellectum; ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

Sed *contra*. Plus differt actio rei à substantia ejus, quàm ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet (quæst. III, art. 4, et quæst. XLIV, art. 1). Ergo neque angeli, neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

CONCLUSIO. — Cùm solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cujusvis creaturæ actio est idem quod substantia ejus; nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est substantia ipsorum.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd actio angeli vel cujuscumque alterius creaturæ sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas; quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere. — Et præterea, si intelligere angeli esset ejus substantia, oporteret quòd intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum; sicut nec aliquid abstractum subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens; neque à substantia alterius angeli. — Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfectè; cùm hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cùm sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio: quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd *vita* non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse (1), sed sicut *cursus* ad *currere*; quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quòd vita sit essentia. Quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur; secundum quòd Augustinus dicit (De Trin. lib. IX, cap. 4, et lib. X, cap. 11) quòd « memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita. » Sed sic non accipitur à Philosopho, cùm dicit quòd actus intellectus est vita (2).

(1) Nam esse habet se ad essentiam, ut quiddam receptum ad recipiens, siquidem essentia est instar quasi materiæ vel subjecti in quo esse tanquam forma quædam recipitur.

(2) Dicitur vita, id est, vitalis operatio quam vocare solent vitam secundam.

Ad *tertium* dicendum, quòd actio quæ transit in aliquid extrinsecum, esse realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem. Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum; sed secundùm modum significandi tantùm. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente (1). Ex hoc enim quòd intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II. — UTRUM INTELLIGERE ANGELI SIT EIUS ESSE (2).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 44, et De potent. quæst. X, art. 4 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 37). Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur (text. 13). Ergo intelligere angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed *contra*. Intelligere angeli est motus ejus; ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere ejus.

CONCLUSIO. — Cùm solius Dei esse sit simpliciter infinitum, actio verò cujusvis creatæ substantiæ finita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diversam affirmare necesse est; sicut cujuslibet creaturæ operatio distinguitur ab esse.

Respondeo dicendum quòd actio angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur (Met. lib. IX, text. 16). Una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem; sicut urere et secare: alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente; sicut sentire, intelligere et velle: per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundùm quid (3). Simpliciter quidem, sicut intelligere, cujus objectum est verum; et velle, cujus objectum est bonum: quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundùm quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundùm genus et speciem (4). Solius autem Dei esse, est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens; ut dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4). Unde solum esse divinum est divinum intelligere et divinum velle.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vivere quandoque sumitur pro ipso esse viventis; quandoque verò pro operatione vitæ; id est, per quam de-

(1) Intelligere non est medium inter intellectum et rem intellectam consideratam ut objectum, sed est quid posterius utroque; siquidem est effectus consequens unionem objecti cum intellectu et differens ab utroque.

(2) Esse hic sumitur pro existentia.

(3) Operatio immanens, ait Cajetanus, dupliciter sumi potest: in communi, putà intelligere, videre; et in speciali, putà intelligere humanum aut aliud hujusmodi. In proposito non est sermo

de istis in communi; quia sic non esset differentia inter eas et esse in communi; sed est de eis sermo, ut contractæ sunt ad subjecta. Itæ, quod intendit, quòd, quia esse humanum est certæ speciei, intelligere verò humanum non, sed est infinitum, ideò non sunt idem.

(4) Et sic esse in aliquo genere et in aliqua specie creaturæ non contingit per accidens seu extrinsecè, sed per se et intrinsecè.

monstratur aliquid esse vivens. Et hoc modo Philosophus dicit, quòd intelligere est vivere quoddam. Ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa essentia angeli est ratio totius ejus esse; non autem est ratio ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam. Et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet quòd licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quòd in angelo sit idem esse et intelligere.

ARTICULUS III. — UTRUM POTENTIA INTELLECTIVA ANGELI SIT EJUS ESSENTIA (1).

De his etiam infra quæst. LXXVII, art. 1, et quæst. LXXIX, art. iterum 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in angelo non sit aliud quàm ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum (De cœlest. hier. cap. 2, 6, 12, et De div. nom. cap. 7 et 9) nominat ipsos angelos intellectus et mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quòd sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicujus quod est præter ejus essentiam. Sed « forma simplex subjectum esse non potest, » ut Boetius dicit in lib. de Trinit. Ergo angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa (quæst. I, art. 1 et 2).

3. Præterea, Augustinus dicit (Confes. lib. XII, cap. 7) quòd « Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil. » Ex quo videtur quòd angelus sit simplicior quàm materia prima; utpote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis angelus est sua potentia intellectiva.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De cœlest. hier. cap. 2) quòd « angeli dividuntur in substantiam, virtutem, et operationem. » Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

CONCLUSIO. — Cùm esse cujuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

Respondeo dicendum quòd nec in angelo, nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum (2). Propter quod dicitur, quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum; ut ex supra dictis patet (art. 1 et 2 præc. et quæst. III, art. 4). Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio; aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva, nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas soli Deo proprium esse quòd potentia operativa sit sua essentia.

(2) Hoc intelligendum est de actibus potentiæ ætqualis, id est, ad quos virtus potentiæ ita se extendit ut non possit totam istorum actuum la-

titudinem excedere; cujusmodi sunt intelligere respectu intellectus; velle respectu voluntatis, etc.; alioquin unius ejusdemque potentiæ possent esse plures actus inadequati; ut voluntatis intentio, electio, consensus, usus, fructio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus dicitur intellectus et mens, quia *tota* ejus cognitio est intellectualis; cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad *secundum* dicendum, quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum; quia subjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus: et de tali forma loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem; hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est individui non consequens totam speciem, consequitur materiam quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est angelus.

Ad *tertium* dicendum, quòd potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN ANGELO SIT INTELLECTUS AGENS ET POSSIBILIS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. I, cap. 95, rat. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 17) quòd sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere; ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectus possibilis; illuminare autem est proprium intellectus agentis (2); ut patet (De anima, lib. III, text. 2, 3 et 18). Sed angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed *contra* est, quòd in nobis intellectus agens et possibilis est per comparisonem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum; ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen; ut patet (De anima, lib. III, text. 18). Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens et possibilis.

CONCLUSIO.—Cum non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primò intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem vel possibilem ponere oportet, nisi æquivocè.

Respondeo dicendum quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimus quandoque intelligentes in potentia et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cum fit sciens; et ulterius, cum fit considerans (3). Et hæc virtus vocatur *intellectus possibilis*. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu; sed sunt solùm intelligibiles in potentia, extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam

(1) In homine juxta peripateticos duplex distinguitur intellectus: intellectus possibilis et intellectus agens. Possibilis est animæ facultas quæ intelligimus et quæ initio est sicut tabula rasa, postea verò fit actu per receptionem specierum et quandoque intelligit, quandoque non intelligit. Agens verò est ea potentia quæ ex phantasmatibus species abstrahit et eas intellectui possibili præbet, atque ita facit ut quæ erant intelligibilia potentia sint intelligibilia actu.

(2) Intellectus agens dicitur esse veluti quoddam lumen quod ex objecto in potentia facit objectum actu; sicut lumen colores facit actu qui erant prius in potentia tantum.

(3) Hic à Philosopho duplex assignatur actus (De anima, lib. II, text. 5), scientia scilicet et consideratio. Scientia est actus primus, consideratio est quasi actus secundus ex primo resultans.

virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu : et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem necessitas deest in angelis ; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quæ naturaliter intelligunt ; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primò et principaliter res immateriales, ut infra patebit (quæst. seq. art. 1). Et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivoçè (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni natura in qua contingit esse generari vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eo agens et possibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd angelus illuminat angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis ; neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivoçè dicit ; nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V. — UTRUM IN ANGELIS SIT SOLA INTELLECTIVA COGNITIO (2).

De his etiam infra, quæst. LXXIX, art. 4 ad 5, et De malo, quæst. XVI, art. 4 ad 44.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus (De civitate Dei, lib. VIII, cap. 6) quòd « in angelis est vita quæ intelligit et sentit. » Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit (De sum. bon. lib. 1, cap. 12) quòd « angeli multa noverunt per experientiam. » Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur (Met. lib. 1, cap. 4). Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4) quòd « in dæmonibus est phantasia proterva. » Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus est vis imaginativa ; et eadem ratione in angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed *contra* est, quod Gregorius dicit in homil. de Ascensione (in Evang. 29) quòd « homo sentit cum pecoribus vel cum animalibus et intelligit cum angelis. »

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint immateriales à corpore penitus abstracti, ac non habeant corpora naturaliter sibi unita, in eis solum intellectus et voluntas ex potentiis cognoscitivis dicitur, ac ex hoc vocatur intellectus et mentes.

Respondeo dicendum quòd in anima nostra sunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur ; et hujusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas ; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supradictis patet (quæst. LI, art. 1). Unde de viribus

(1) Ita sentiunt cum B. Thoma Cajetanus, Bannes, Cumel, Nazarius, Valentia, Vasquez, Sylvius et multi alii doctores adversus Scotum ejusque sectatores.

(2) S. Thomas hic et variis locis asserit non esse in angelis aliam vim quàm intellectivam et voluntatem quæ ad intellectum consequitur. Ita

sentiunt Durandus, Guilielmus Paris, Bannes, Vasquez, Nazarius, et hanc opinionem tenet Sylvius ut probabilioram. Attamen Cajetanus, Suarez, Conimbricenses, Tannerus et alii docent in angelis esse aliquam potentiam loco motivam ; re distinctam ab intellectu et voluntate.

animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit (Metaph. lib. xii) quòd « substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem. » Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam angeli vocantur *intellectus et mentes* (1), ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 1). — Ad ea verò quæ in contrarium obijciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo quòd auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita: quâ opinionem frequenter Augustinus in libris suis utitur, licèt eam asserere non intendat. Unde dicit (De civit. Dei, lib. xxi, cap. 10) quòd « super hac inquisitione non est multum laborandum. » Alio modo potest dici quòd auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur; unde etiam sententia nominatur (2). Experientia verò angelis attribuit potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit (quæst. lvi, art. 2), sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundum quòd ab Augustino (De Trin. lib. x, cap. 11) ponitur in mente (3); licèt non possit eis competere secundum quòd ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quòd phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis; ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ. Et circa hoc quærentur tria: 1° Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species. — 2° Si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas. — 3° Utrùm angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI COGNOScant OMNIA PER SUAM SUBSTANTIAM (4).

De his etiam in Sent. ii, dist. 42, art. 5 ad 5, ut et Sent. iii, dist. 44, art. 4, quæstiunc. ii, tum in corp. tum ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius (De divin. nom. cap. 7) quòd « angeli sciunt ea quæ sunt in terra, secundum propriam naturam mentis. » Sed natura angeli est ejus essentia. Ergo angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum (Met. lib. xii, text. 51, et De anima,

(1) Juxta frequentissimum Dionysii usum qui eos *caelestes, supercaelestes, deiformes, divinas mentes* passim vocat.

(2) Dicitur angelus sentire in quantum ea quæ nos per sensum certò cognoscimus, ipse per intellectum cognoscit.

(3) Adest in eis memoria intellectiva quæ non est aliud quàm intellectus, ut retineas species cognitionum rerum intellectarum.

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas rectè insinuari à Scripturis quòd angeli non cognoscunt omnia per suam substantiam, dum dicitur (Is. lxiij): *Quis est iste qui venit de Edom tinclis vestibus de Bosra?* (Marc. xiiij) *De die illo nemo scit, neque angeli Dei.* (Eph. iij) *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo ut innotescat principatibus et potestatibus, etc.*

lib. III, text. 15), « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. » Id autem quod intelligitur est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materia, sicut sunt angeli, id quo intelligitur est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo; quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora verò sunt in inferioribus participativè. Et ideo dicit Dionysius (De divin. nom. cap. 4) quòd « Deus tota in totis congregat; » id est, omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia cognoscit.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « angeli illuminantur rationibus rerum. » Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

CONCLUSIO. — Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam sicut Deus, sed per similitudines superadditas.

Respondeo dicendum quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus; quia forma est quo agens agit. Oportet autem ad hoc quòd potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se extendit. Et inde est quòd in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ; quia potentia materiæ ad plura se extendit, quàm sit continentia formæ hujus, vel illius. Potentia autem intellectiva angeli se extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus est ens vel verum commune (1). Ipsa autem essentia angeli non comprehendit in se omnia, cùm sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm dicitur angelum secundum suam naturam res cognoscere (3), *ly secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti; sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit angelo secundum suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut sensus in actu est sensibile in actu, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 53), non ita quòd ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quòd substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit (4), sed quia illa similitudo est forma ejus (5). Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur, quòd intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu, quòd est immateriale.

(1) Id est *ens et verum* universale, quod omnia entia et omnia proinde vera comprehendit; quia quidquid sub ente vel sub vero quod æquè latè patet ac ens, continetur, sub intellectum cadit vel objectum illius esse potest.

(2) Eandem cum B. Thoma sententiam docent, specierumque intelligibilium necessitatem in angelis asserunt Scotus, Bonaventura et alii communiter.

(3) Non ita dicitur angelus quasi ejus natura sit medium cognitionis, sed quia est ejus principium.

(4) Nam evidenter patet intellectum non esse eandem numero rem cum Deo, cum leone, vel cum lapide, etiamsi Deum intelligat, vel leonem, vel lapidem.

(5) Similitudo et intellectus sunt unum in esse intelligibili, ex hoc scilicet quod intellectus informetur formâ seu specie rei intellectæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus; non quidem perfectè, neque secundùm propriam rationem, cùm angeli essentia, finita existens, secundùm propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundùm quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè, et secundùm propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, à qua procedit quidquid est in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES A REBUS ACCEPTAS (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 1, et De verit. quæst. VIII, art. 9, et Cont. gent. lib. 1, cap. 92 et 94, et Opusc. II, cap. 426.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re. Oportet enim quòd omnis scientia intelligentis, vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola divina scientia. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectûs agentis in anima (2). Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen intellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quòd angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundùm locum moveretur.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 7) quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus, aut à sensibilibus. »

CONCLUSIO. — Angeli, cùm à corporibus sint abstracti, non intelligunt per species à rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.

Respondeo dicendum quòd species per quas angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales (3). Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc

(1) B. Thomas docet in hoc articulo angelos cognoscere per species quæ non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Hanc sententiam antea tradiderunt S. August. (De Gen. ad litt. lib. II, cap. 8), S. Dionys. (De div. nom. cap. 7), et ferè omnes Patres græci. Apud theologos ea est communior, quamvis multos habeat contradicteores.

(2) Argumentum est à non causa ut causa, quæsi fortior vis luminis causa sit abstrahendi

species per se, non autem illud quod in responsione notabitur.

(3) Illæ species dicuntur connaturales angelis; partim quia sunt ei cum natura congenitæ; partim quia sunt impressæ juxta naturalem appetitum et inclinationem angeli, qui juxta naturæ suæ conditionem postulat eas sibi cur natura imprimi; partim quia datæ sunt à Deo tanquam auctore naturæ, ut unicuique tribuenti, quòd naturæ ipsius conditio requirit.

aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè, per hoc quòd accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in angelis, naturaliter completa est (1) per species intelligibiles connaturales; in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ verò superiores, id est angeli, sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. Unde Augustinus dicit (Super Genesim ad litteram, lib. II, cap. 8) quòd « cætera quæ infra angelos sunt, ita causantur, ut priùs fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit (loc. cit.) quòd « sicut ratio, quæ creatura conditur, priùs est in Verbo Dei, quàm ipsa creatura quæ conditur; sic et ejusdem rationis cognitio priùs fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd de extrêmo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quòd est quidem sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materia, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem à materia et conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi priùs reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quòd est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est (quæst. præc. art. 5). Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum (2); non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra: non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III. — UTRUM SUPERIORES ANGELI INTELLIGANT PER SPECIES MAGIS UNIVERSALES QUAM INFERIORES.

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 99, et De verit. quæst. VIII, art. 10, et Opusc. II, cap. 78, 81, 126, et in librum De causis, lect. 4 et lect. 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superiores angeli non intelli-

(1) Hic agitur de potentia ad actum primum et non ad actum secundum qui est actualis cognitio. Hinc non sequitur quòd angeli sint creati in actuali cognitione omnium rerum naturalium, vel semper sint in ejusmodi cognitione actuali; sed quòd non sint in potentia naturali ad alias formas aut species quàm ad illas quas actualiter habent.

(2) Cum igitur substantia separata non accipiat intellectivam cognitionem à sensibilibus, in earum cognitione distantia localis nihil operatur. Ita B. Thomas (Cont. Gent. lib. II, cap. 96) conformiter iis quæ hic respondet et quæst. LVII, art. 5 ad 4. Cf. quæ de anima separata tradit, quæst. LXXXIII, art. 7.

gant per species magis universales, quàm inferiores. Universale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. Ergo non potest dici quòd species intellectùs angelici sint magis vel minùs universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectiùs cognoscitur quàm quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali, est quodammodo medium inter potentiam et actum (1). Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quàm inferiores, sequitur quòd angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quàm inferiores; quod est inconueniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa, quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconueniens.

Sed *contra* est, quod dicit Dyonisius (De cœlest. hierarch. cap. 12) quòd superiores angeli participant scientiam magis in universali quàm inferiores. Et in libr. de Causis dicitur (proposit. 10) quòd angeli superiores habent formas magis universales.

CONCLUSIO. — Angeli quanto superiores sunt, tantò per species universales intelligunt.

Respondeo dicendum quòd ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno; scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minùs simpliciter invenitur. Unde oportet quòd ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit: et ideo oportet quòd ejus formæ sint universales, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aequaliter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectùs eorum contingit. Alii verò, qui sunt fortioris intellectùs, ex paucis multa capere possunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd accidit universali ut à singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens; vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei; vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognoscere aliquid in universali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quòd est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius

(1) Sive inter potentialem cognitionem quæ nihil adhuc omnino intelligit, et actuaalem quæ usque ad propriam et singularem rei rationem distinctè ac perfectè penetrat.

est cognoscere aliquid in universali: perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum: sicut in homine est universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone, ad actus magnanimitatis; et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ; et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter sui excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Unde singula ei simulantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente angeli, quòd per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

QUÆSTIO LVI.

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt. Et 1° De cognitione rerum immaterialium. — 2° De cognitione rerum materialium. — Circa primum quærentur tria: 1° Utrum angelus cognoscat seipsum. — 2° Utrum unus cognoscat alium. — 3° Utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SEIPSUM (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 1, et Cont. gent. lib. II, cap. 98, et lib. IV, cap. 44, et De verit. quæst. VIII, art. 6, et in librum de Causis, lect. 45.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hier. cap. 6) quòd « angeli ignorant proprias virtutes. » Cogniti autem substantiâ cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita, cum angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 12, sive cap. 4). Sed nihil movetur aut patitur à seipso; ut in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8) quòd « angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum. »

CONCLUSIO.—Cum angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LIV, art. 2), objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius (2). Nam in actione quæ transit in aliquid exte-

(1) Docet in hoc articulo S. Doctor quòd angelus ad se cognoscendum non specie intelligibili indigeat, sed seipsum per suam substantiam cognoscat, ita ut in illa cognitione essentia speciei vicem suppleat.

(2) Ut hujus articuli sensus clarè innotescat animadvertendum est quòd D. Thomas præmit-

tit quatuor condiciones quas examinat de objecto intelligibili; scilicet conjunctionem, causalitatem, motionem et inhesionem. 1° Ostendit quòd intelligibile in actu oportet esse conjunctum intelligenti, ex differentia inter objectum operationis transeuntis et immanentis; 2° quòd intelligibile in actu conjunctum se habet ad intel-

rius, objectum, sive materia in quam transit actus, est separata ab agente; sicut calefactum à calefaciente, et ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti; sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui, ad hoc quòd sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiaè ad hujusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quòd hujusmodi species objecti quandoque est in potentia tantùm in cognoscitiva virtute; et tunc est cognoscens in potentia tantùm; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducat in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat (1), nihilominus per eam cognoscere potest, absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt, ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit aliquandò inhærens (2), et quòd sit per se subsistens. Non enim minùs calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum. Angelus autem, cùm sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur: « Præterea et ipsos (scilicet angelos) cognovisse proprias virtutes. » Loco ejus habebatur in alia translatione: « et adhuc eos ignorare proprias virtutes (3). » Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quòd angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem, secundùm quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est angelis incomprehensibilis.

Ad *secundum* dicendum, quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos; non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad *tertium* dicendum, quòd moveri et pati convenit intellectui secundùm quòd est in potentia. Unde non habet locum in intellectu angelico, maximè quantum ad hoc quòd intelligit seipsum (4). Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis (5) cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam transeunte.

ARTICULUS II. — UTRUM UNUS ANGELUS ALIUM COGNOSCAT (6).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 98, et De verit. quæst. VIII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus alium non

tionem ut principium formale, sicut calor ad calefacere; 3^o quòd movere intelligentem accidit ex eo quòd intelligens est in potentia; 4^o quòd inhære-re-intelligenti, quemadmodum species sensibilis inhæret sentienti, accidit ex eo quod est accidens.

(1) Hinc secunda conditio non est in angelo necessaria, et non refert quòd essentia angeli non moveat ejus intellectam.

(2) Hinc quarta conditio non est necessaria, ac proinde non refert etiam quòd essentia angeli non sit forma inhærens intellectui angelico.

(5) Ita verterunt Ambrosius Camaldul., Joannes Saracenus, Perionius et alii.

(4) Angelus semper seipsum intelligit, ut quæst. LVIII, art. 4, latius dicitur.

(5) Nempe est actio immanens.

(6) Unus angelus alium cognoscit, ut patet ex Scripturis; quia Gen. XVIII tres angeli simul venerunt ad Abraham; et cap. XIX duo simul venerunt Sodomam. (Is. VI) Seraphim clamabant alter ad alterum. (Zach. II) Unus angelus ad alium dicebat: *Curre, loquere ad puerum istum.*

cognoscat. Dicit enim Philosophus (De anima, lib. iii, text. 4), quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas; ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cùm igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in libro De causis dicitur (propos. 8) quòd « omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo; et quod est sub se, inquantum est causa ejus. » Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis; cùm omnis cognitio sit secundùm rationem similitudinis; essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 4, et quæst. LV, art. 1). Unde sequeretur quòd unus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantùm. Similiter etiam non potest dici quòd unus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab angelo intellecto, cùm utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam, et sic sequeretur, si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, quòd non posset cognosci ab his qui nunc sunt: aut per speciem acquisitam à rebus; et sic sequeretur quòd angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus angelus alium cognoscat.

Sed *contra* est, quod dicitur in lib. De causis (propos. 2) quòd « omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur. »

CONCLUSIO. — Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 8), ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexistunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno existunt, non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quàm spiritualium; ita tamen quòd unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundùm esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret: aliarum verò naturarum tam spiritualium quàm corporalium rationes sunt ei impressæ secundùm esse intellectuale tantùm; ut videlicet per hujusmodi species impressas (1), tam creaturas corporales quàm spirituales cognoscerent.

(1) Hinc angelus alium angelum cognoscit non per essentiam suam, neque per essentiam alte-

rius, sed per speciem à Deo impressam. Illæ species debent esse connaturales et cum naturà à Deo

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturæ spirituales angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 4). Et sic natura unius angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis angelorum; cùm tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura ejus (1), differentiâ existente tantùm secundùm diversos gradus perfectionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio causæ et causati non facit ad hoc quòd unus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis (2), in quantum causa et causatum sunt similia. Et ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd unus angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo, cujus similitudo est, non secundùm esse materiale et immateriale (3), sed secundùm esse naturale et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus quæ est in intellectu alterius angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantùm; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantùm.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideo si Deus intendisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem angelo (4).

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI PER SUA NATURALIA DEUM COGNOSCERE POSSINT (5).

De his etiam in Sent. II, dist. 25, quæst. II, art. 1, ut et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 6 et 7, et Cont. gent. lib. II, cap. 49 et 52, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et ad Rom. I, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 9) quòd « Deus est super omnes cœlestes mentes incomprehensibili virtute collocatus. » Et postea subdit, quòd « quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. »

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quòd angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea (I. Cor. XIII, 12) dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio: una, quâ videtur per sui essentiam, secundùm quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundùm quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est (quæst. XII, art. 4). Visio autem specularis

impressæ, et non tales quales nostræ quæ imprimuntur ab objectis in intellectum nostrum, vel ex illis eliciuntur, quando saltem ordinariè intelligit.

(1) Habent affinitatem ad invicem in ratione intelligibilis, dum è contra res corporeæ talem affinitatem inter se non habeant.

(2) Ratio cognitionis angelorum non est inter se ratio causæ et causati, siquidem fide certum est quòd angelus quicumque nullius alterius angeli causa est, sed se invicem cognoscunt per si-

militudines quæ nihil aliud sunt quàm species in eis à Deo impressæ.

(5) Nempe in eo quòd angelus sit materialis et species immaterialis, vel contra.

(4) Cùm perfectio angeli requirat ut omnium rerum naturalium species habeat.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas angelos aliquam de Deo habere cognitionem per sua naturalia, quanvis imperfectam.

angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 7, post princ. lect. 3). Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed *contra*. Angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt; secundùm illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*. Ergo multò magis angeli.

CONCLUSIO. — Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliququaliter cognoscere.

Respondeo dicendum quòd angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est (art. 1) quòd angelus intelligit seipsum. Alio modo, per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essentiam suam videtur; et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia (1), ut supra dictum est (quæst. xii, art. 4). Tertię autem cognitioni assimilatur cognitio quâ nos cognoscimus Deum in via, per similitudinem ejus in creaturis resultantem; secundùm illud (Rom. 1, 20): *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*. Unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem quâ angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas; et similatur illi cognitioni, quâ videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei (2). Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde ista cognitio magis tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repræsentans.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expressè ejus verba ostendunt; et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd propter hoc quòd intellectus et essentia angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quòd non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre. Non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem; quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

Ad *tertium* dicendum, quòd cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem; et tamen magis se tenet cum una; ut supra dictum est (in corp. art.).

(1) Ita cognosci non potest nisi per gratiam.

(2) Hinc rejicitur error anomæorum inaniter jactantium se Dei naturam comprehendere.

QUÆSTIO LVII.

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab angelis cognoscuntur. — Et circa hoc quærentur quinque : 1° Utrùm angeli cognoscant naturas rerum naturalium. — 2° Utrùm cognoscant singularia. — 3° Utrùm cognoscant futura. — 4° Utrùm cognoscant cogitationes cordium. — 5° Utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI COGNOScant RES MATERIALES (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 97, et De verit. quæst. VIII, art. 8, et quæst. X, art. 4, et quæst. XI, art. etiam 4 circa finem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Res autem materiales non possunt esse perfectiones angelorum, cùm sint infra ipsos. Ergo angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam; ut dicitur in glos. (II. ad Cor. XII, ex Aug. sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 28). Sed res materiales non possunt esse in anima hominis, vel in mente angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci, sed solùm imaginariã, quã apprehenduntur similitudines corporum; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solùm intellectualis. Ergo angeli materialia cognoscere non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensûs et imaginationis; quæ non sunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoscunt.

Sed *contra* est. Quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales: Ergo multò fortius intellectus angeli.

CONCLUSIO. — Angeli, cùm superiores rebus materialibus et corporalibus sint, materialia omnia cognoscunt per species intelligibiles existentes in eis, in quantum in illis sunt intelligibiler.

Respondeo dicendum quòd talis est ordo in rebus, quòd superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur (2) eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, ad fin.). Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores; unde et plura participant ex bonitate divina, et perfectius, ut Dionysius dicit (De coel. hier. cap. 4). Sic igitur omnia materialia in ipsis angelis præexistunt; simplicius quidem et immaterialius quàm in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est (3). Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam

(1) In eo articulo sermo est de rebus materialibus generaliter, seu de naturis rerum materialium in communi; nam de singularibus postea peculiariter disserit. Doctrina hic tradita ad fidem pertinet, siquidem ex Scripturis confirmari potest.

(2) Quod accipiendum est quantum ad ea quæ

dicunt perfectionem, sublatis omnibus imperfectionibus et quantum ad ea quæ sunt communia; non autem quantum ad differentias específicas per quas contrahuntur; neque quantum ad proprietates quæ indè consequuntur.

(3) Hinc res materiales sunt in angelis secundum esse intelligibile.

materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscunt per hoc quòd sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis (1) secundùm speciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu angeli, sunt perfectiones et actus intellectus angelici.

Ad *secundum* dicendum, quòd sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantùm: similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde (De anima, lib. III, text. 26) dicitur quòd objectum intellectus est *quod quid est*; circa quod non errat: sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentia rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundùm esse suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu vel in anima, secundùm utrumque esse (2): et utrorumque est visio intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quòd si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas. Non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales (3), rerum materialium notitiam habet; sicut intellectus noster secundùm species quas intelligibiles facit abstrahendo (4).

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT SINGULARIA (5).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 98; De verit. quæst. VIII, art. 41, et quæst. X, art. 5, et Opusc. XV, cap. 43 et 45.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus (Post. lib. I, text. 22) « quòd sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium. » In angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet (quæst. LIV, art. 5). Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio angeli ad singulare, inquantum est singulare; cùm angelus sit immaterialis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 2), singularitatis verò principium sit materia. Ergo angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, inquantum est singulare; cùm in universali singularia non cognoscantur nisi in potentia. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Sed *contra*. Nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares (6); secundùm illud (Psal. xc, 41): *Angeli*

(1) Res intellecta secundùm suum esse naturale considerata non est semper perfectio intelligentis, sed tantùm secundùm speciem aut similitudinem.

(2) Ita Deus est in intellectu beatorum secundùm esse reale et secundùm esse intelligibile, sed ad visionem intellectualem hoc non est necessarium.

(3) Id est simul inditas cum natura.

(4) Remotè ab objectis per sensus, et à phantasmatibus immediatè per seipsum.

(5) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem demonstres id quod fidei est, scilicet angelos cognoscere singularia materialia, ut ex Scripturis patet. Vid. Gen. XVI, XXI, XXII, XXIV; Ex. XIV, XXIII, XXXII; II. Reg. XXIV; III. Reg. XIX; IV. Reg. XIX; Tob. lib. integ.; Matth. I, XI, XVIII; Luc. I, II, VII, XXII; Apoc. I, VII, IX, X, XVIII.

(6) Ut ostenditur expressiè et ex professo (quæst. CXXII, art. I, 2 et 4).

suis mandavit de te ut custodiant te, etc. Ergo angeli cognoscunt singularia.

CONCLUSIO. — Angeli cognoscunt singularia non in causis universalibus, sed ut sunt in seipsis per species influxas à Deo.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem (1). Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per angelos; secundùm illud (Heb. 1, 14): *Omnes sunt administratorii spiritus*. Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur (Eccles. v, 5): *Ne dicas coram angelo, non est providentia*. Secundò etiam derogat philosophiæ (2) documentis, secundùm quæ ponuntur angeli motores cœlestium orbium; et quòd eos moveant secundùm intellectum et voluntatem. — Et ideo alii dixerunt (3) quòd angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliqua eclipsi futura per dispositiones cœlestium motuum. Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit: quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut est singulare; hoc est, ut est hic et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cœlestium motuum, scit eam in universali; et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem et providentia et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc. — Et ideo aliter dicendum est, quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera, intellectu quidem universalialia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia, ita angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet, quòd sensus communis (4), qui est superior quàm sensus proprius, licèt sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur; et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis. Et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconvenientis est dicere quòd homo quacumque suâ potentiâ cognoscat aliquid quod angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus (5), Deus ignoret; ut patet (De anima, lib. 1, text. 80, et Metaph. lib. 11, text. 15). Modus autem quo intellectus angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest; quòd sicut à Deo effluunt res ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia. Est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad

(1) Inter quos Averroes qui nempe (Met. lib. xii, text. 51) nec substantias separatas, nec Deum ipsum vult habere singularium notitiam.

(2) Hic agitur de philosophia peripatetica, sed circè illud Plato et Aristoteles non inter se dissentiebant.

(3) Ex his fuit Avicenna qui non aliter ab angelis cognosci vult singularia, nisi prout in ratione universali entis conveniunt, ut videre est in Tractatu de fluxu: entis (cap. 4).

(4) Sensus communis sic dicitur quod ad illum, ut ad communem arbitrum, pertinet de sensibus propriis et eorum objectis judicare. Sensus proprii sunt sensus externi ad quos species deforis venientes primò deferuntur, ut auditus, visus, etc.

(5) Ita Aristoteles refellens Empedoclem dicentem quòd simile simili tantum cognosceretur et discordia esset elementum.

formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut ostensum est (quæst. xiv, art. 8). Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem; in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de intellectu nostro qui non intelligit nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit angelis, ut supra dictum est (quæst. lv, art. 3). Et ideo non est eadem ratio.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum suam naturam angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui secundum convenientiam in genere vel in specie, aut in accidente; sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; in quantum in ipso præexistit, ut in causa, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione, species intellectus angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad *tertium* dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalialia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est (quæst. lv, art. 3).

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI COGNOScant FUTURA (1).

De his etiam infra, quæst. lxxxvi, art. 4, et 2 2, quæst. xcvi, art. 1, ut et Sent. i, dist. 53, art. 5, et Sent. ii, dist. 7, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. i, cap. 67, ut et lib. iii, cap. 454, et De verit. quæst. viii, art. 42, et De malo, quæst. xvi, art. 7, et Opusc. ii, cap. 454.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt multa futura. Ergo multò fortius angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli est supra tempus. Præficatur enim intelligentia æternitati, id est ævo, ut dicitur in lib. De causis (propos. 2). Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum et futurum, sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, et futurum. Ergo videtur quod angeli indifferenter cognoscant præterita, et præsentia, et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed *contra*. Id quod est proprium signum divinitatis, non convenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum divinitatis; secundum

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem evellat errores Chaldæorum et augurorum et omnium aliorum qui temporibus antiquis fu-

turos eventus prænuntiari voluerunt. Si enim angeli futura certò non cognoscant, multò minùs homines.

illud (Is. xli, 23) : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quòd dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura.

CONCLUSIO. — Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur; futura verò ut in pluribus, per conjecturam; futura verò ut in paucioribus, penitus ignota sunt; omnia verò futura in seipsis à solo Deo cognoscuntur.

Respondeo dicendum quòd futurum dupliciter potest cognosci. Uno modo in causa sua : et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quæ verò ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis; et tantò magis quàm nobis, quantò rerum causas et universaliùs et perfectiùs cognoscunt; sicut medici qui acutiùs vident causas, meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota; sicut casualia et fortuita. — Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere (1), non solùm quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua æternitate, quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit. Et ideo unius Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia ut in seipsis sunt; sicut supra dictum est (quæst. xiv, art. 7 et 9) cùm de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus, et quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum, ut est in suo esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante. Et sic angeli multò subtiliùs futura cognoscunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundùm successionem intelligibilium conceptionum; secundùm quòd dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. vii, cap. 20 et seq.) quòd « Deus movet spiritualem creaturam per tempus. » Et ita cùm sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd licèt species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura, non æqualiter se habent ad species; quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli, et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur (2); unde per eas cognosci non possunt.

Ad *quartum* dicendum, quòd distantia secundùm locum sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in angelo: quod non est verum de futuris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo non est simile.

(1) Fide certum est solius Dei esse futura contingentia præscire (Is. xlvi) : *Ego sum Deus et non est ultra Deus; nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum et ab initio quæ necdum facta sunt, dicens : Consilium meum stabit.*

(2) Species intellectui angeli impressa repræsentat singulare, antequam existat, in actu primo tantùm, ut alunt, id est, habet virtutem illius repræsentativam; sed cùm existit repræsentat illud in actu secundo.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI COGNOScant COGITATIONES CORDIUM (1).

De his etiam Cont. gent. lib. 1, cap. 68, ut et lib. III, cap. 454, et De verit. quæst. VIII, art. 13, et De malo, quæst. XVI, art. 8.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius (Moralib. XVIII, cap. 27) super illud Job, XXVIII: *Non æquabitur ei aurum vel vitrum*, quòd tunc, scilicet in beatitudine resurgentium: « Unus erit conspicabilis alteri, sicut ipse sibi; et cùm uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. » Sed resurgentes erunt similes angelis, sicut habetur (Matih. XXII). Ergo unus angelus potest videre id quòd est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cùm angelus videat alium angelum et etiam animam, videtur quòd possit videre cogitationem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similia angelo, quàm ea quæ sunt in phantasia; cùm hæc sint intellecta in actu, illa verò in potentia tantùm. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia; cùm phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quòd angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed *contra* est, quòd proprium Dei non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei; secundùm illud (Jerem. XVII, 9): *Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscat illud? Ego Dominus scrutans corda*, etc. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli cordium cogitationes in suis effectibus; ut autem in seipsis sunt, Deo tantùm sunt naturaliter cognitæ.

Respondeo dicendum quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu. Et sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest; et tantò subtiliùs, quantò effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt; et multò magis angeli, vel etiam dæmones; quantò subtiliùs hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit (Lib. de divinatione dæmonum, cap. 5) quòd « aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm signa quædam in corpore exprimunt ex animo, totâ facilitate perdiscunt; » quamvis (lib. II Retractorum, cap. 30) hoc dicat « non esse asserendum quo modo fiat. » Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est; quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit (quæst. LXIII, art. 1, et quæst. CV, art. 5). Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quòd ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret; quia cùm, aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes

(1) Clericissimè et frequentissimè Scriptura sacra docet cognitionem cogitationum cordis esse Deo propriam; *Homo videt ea quæ patent, Dominus autem intuetur cor* (I. Reg. XVI).

Pravum est cor hominis et inscrutabile. Et quis cognoscat illud? Ego Dominus scrutans renes et corda (II. Reg. XVII). *Qui autem scrutatur corda Deus* (Rom. VIII).

utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus (I. Cor. II, 11) quod *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum; scilicet propter grossitiam corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tollitur in resurrectione, nec est in angelis: sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis; et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quod etsi unus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantastica brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod movetur à voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aequaliter rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. ult.). Nec tamen sequitur, si angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

ARTICULUS V. — UTRUM ANGELI COGNOSCAN'T MYSTERIA GRATIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. LXIV, art. 4 ad 4, et quæst. CVI, art. 4 ad 2, et ad Ephes. III, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognoverunt à principio. Dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litter. lib. V, cap. 19) quod « sic fuit hoc mysterium absconditum à sæculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cœlestibus. » Et dicit Apostolus (I. ad Timot. III, 16) quod *apparuit angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur. Sed angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionysium (De cœlest. hierarch. cap. 4). Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt. Dicitur enim (Amos, III, 7): *Non faciet Dominus verbum nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

(1) Ita sentiunt unanimiter sancti Patres Vid. Clem. Alexand. Strom. V, p. 454; Fulgentius, lib. II ad Thrasim, cap. 16; Cyprianus, de orat. Dom.; Chrysost. hom. XXIV in Joan.; Anast. lib. IX in Hexam.; Ambros. in cap. V Luc.; August. in Serm. Cyrill. lib. II in Joan. cap. 49.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem explodas errorem Algazelis, Averrois, Moysis Maimonidis dicentium quod prophetia nobis naturaliter inest.

Sed *contra* est quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quærunt de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt. Dicitur enim (De cœlest. hierarch. cap. 7) quòd « sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam diviniæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem; » ut patet (Is. LXIII, 1) ubi quærentibus angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondit Jesus: *Ego qui loquor justitiam.* Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

CONCLUSIO. — Mysteria gratiæ, cùm ex sola divina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab angelis cognosci, sed tantùm supernaturali et beatificâ cognitione in Verbo ab angelis cognoscuntur.

Respondeo dicendum quòd in angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundùm quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas: et hâc cognitione mysteria gratiæ (1) angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostolus (I. Cor. II, 11): *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.* — Est autem et alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, quâ vident Verbum et res in Verbo. Et hâc quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ; non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundùm quòd Deus voluerit eis revelare, secundùm illud Apostoli (I. Cor. II, 10): *Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum:* ita tamen quòd superiores angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando. Et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt (2); quædam verò postmodum, secundùm quòd eorum officiis congruit, edocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*, ut dicitur (Hebr. I, 14); quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis, quantum ad speciales condiciones: et sic non omnes angeli à principio de omnibus sunt edocti; imò quædam (3) etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam (arg. sed *contra*).

Ad *secundum* dicendum, quòd licet angeli beati divinam sapientiam contemplantur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quòd cognoscant quidquid in ea latet.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio

(1) Per mysteria gratiæ hic intelligenda sunt opera quæ ex sola gratuita voluntate Dei pendent et totum naturæ ordinem excedunt, ac in salutem humani generis ordinantur, ut incarnatio Verbi divini, justificatio, Eucharistia.

(2) Cognoverunt quædam à principio suæ creationis per fidem tunc eis datam; quædam verò ab initio suæ beatitudinis per visionem beatificam; alia autem successu temporis. Ab initio

beatitudinis suæ angeli cognoverunt illud mysterium duntaxat in generali, sed post hominis lapsum illud cognoverunt quantum ad aliqua particularia quæ antea ipsis non innotuerant, et processu temporum facta est illa cognitio perfectior, quando prophetas instructuri missi sunt.

(3) Id est, quasdam circumstantias aut rationes, ut annotavimus.

gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est angelis revelatum. Et licèt prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia Apostoli (1) circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverant; secundùm illud (Ephes. III, 4): *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi quod aliis generationibus non est agnitus, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiã prophetas, posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant; secundùm illud (Psal. CXVIII, 100): *Super senes intellexi.* Et Gregorius dicit (Hom. XVI in Ezech.) quòd « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum (2). »

QUÆSTIO LVIII.

DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis. Et circa hoc quærentur septem: 1° Utrùm intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. — 2° Utrùm angelus possit simul intelligere multa. — 3° Utrùm intelligat discurrendo. — 4° Utrùm intelligat componendo et dividendo. — 5° Utrùm in intellectu angeli possit esse falsitas. — 6° Utrùm cognitio angeli possit dici matutina et vespertina. — 7° Utrùm sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS ANGELI QUANDOQUE SIT IN POTENTIA, QUANDOQUE IN ACTU (3).

De his etiã I 2, quæst. I, art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 95 et 96, et De verit. quæst. VIII, art. 5, et De malo, quæst. XVI, art. etiã 5, et art. 6 tum in cap. tum ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus angeli quandoque sit in potentia. Motus enim est actus existentis in potentia, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 6). Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4). Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentia.

2. Præterea, cùm desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi, quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentia ad illud. Sed (1. Pet. I, 12) dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere.* Ergo intellectus angeli quandoque est in potentia.

3. Præterea, in lib. De causis dicitur (propos. 8) quòd « intelligentia intelligit secundùm modum suæ substantiæ. » Sed substantia angeli habet aliqd de potentia permixtum. Ergo quandoque intelligit in potentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8) quòd « angeli, ex quo creati sunt, in ipsa Verbi æternitate, sanctâ et piã contemplatione perfruuntur. » Sed intellectus contemplans non est in potentia, sed in actu. Ergo intellectus angeli non est in potentia.

CONCLUSIO. — Angeli quæ naturaliter cognoscunt, non semper sunt in actu considerantes; sed quoad cognitionem in Verbo, semper sunt actu considerantes.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 8, et in Physic. lib. VIII, text. 32), intellectus dupliciter est in potentia: uno modo sicut ante addiscere vel invenire; scilicet antequam habeat habitum

(1) Hæc non didicerunt ab apostolis ipsis, sed per modum expletionis rerum, et futura contingentiã cognoverunt quando actu complentur. Ita interpretatur verba Apostoli D. Thomas (in Ep. ad Ephes. cap. III, lect. 5). Nec angeli, inquit, hoc didicerunt ab apostolis, sed in eis.

(2) Ita per incrementa temporum crevit scientiã non solum Patrum, sed etiã angelorum.

(3) Intellectus potest esse in potentia ad species intelligibiles quando illas non habet, sed eas potest duntaxat habere; tum dicitur in potentia ad actum primum. Aut potest esse in potentia ad intellectionem, scilicet quando, speciebus consignatis, non intelligit actu, sed solum potest intelligere, et tunc dicitur in potentia ad actum secundum.

scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum jam habet habitum scientiæ, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam est in potentia, respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles eis connaturales (1). Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentia quandoque ut illuminentur à sole. — Secundo verò modo (2) intellectus angeli potest esse in potentia ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. Sed quantum ad cognitionem Verbi, et eorum (3) quæ in Verbo videt, nunquam hoc modo est in potentia; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu; ut dicit Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quòd motus ibi non sumitur secundum quòd est actus imperfecti, id est, existentis in potentia, sed secundum quòd est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28).

Ad secundum dicendum, quòd desiderium illud angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt (4).

Ad tertium dicendum, quòd in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu. Et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia quòd sit absque actu (5).

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS SIMUL POSSIT MULTA INTELLIGERE (6).

De his etiam infra, quæst. LXXV, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. II, art. 4, et Sent. III, dist. 14, art. 2, quæst. C, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 35, et De verit. quæst. VIII, art. 14, et quodlib. VII, quæst. I, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus (Topic. lib. II, cap. 4, loc. 33) quòd « contingit multa scire, sed unum tantum intelligere. »

2. Præterea, nihil intelligitur, nisi secundum quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

(1) Hinc angeli intellectus non est in potentia ad actum primum, respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest.

(2) Scilicet est in potentia ad actum secundum.

(3) Nempe eorum quæ angeli vident in Verbo formaliter, hoc est, illa ipsa visione quæ vident Verbum, nam quantum ad cognitionem eorum mysteriorum quæ in Verbo vident causaliter, quandoque sunt in potentia ad actum secundum, quandoque in actu.

(4) Aut, ut ex græco textu notatum est, non visionem Dei, sed humanæ redemptionis mysteriorum plenè adimpletorum inspectionem desiderant.

(5) Angelus quantum ad cognitionem suiipsius semper est in actu et nunquam in potentia, ut tradit S. Doctor (De ver. quæst. VIII, art. 6 ad 1). Intellectus angeli, inquit, non est in potentia respectu essentia ejus, respectu ejus semper est in actu: respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia. Cf. ibid. art. 14 ad 6, et Cont. gent. lib. II, cap. 97.

(6) In hoc articulo docet D. Thomas angelum non posse multa simul intelligere per modum plurium, id est per diversas species ejusdem generis et ordinis, nullum habentes ordinem adinvicem, neque ad aliquid tertium.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. iv, cap. 32): « Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit. »

CONCLUSIO. — Cognoscunt angeli omnia simul in Verbo, et quæcumque per unam speciem representari possunt. Non possunt autem simul omnia cognoscere quæ per diversas species innatas representantur.

Respondeo dicendum quòd sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, et ut unum, sicut partes alicujus continui. Si enim unaquæque per se accipiatur, plures sunt; unde et non unâ operatione, nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur secundum quòd sunt unum in toto: et sic simul et unâ operatione cognoscuntur, tam per sensum quàm per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur (De anima, lib. iii, text. 23).— Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis; et duo comparata, secundum quòd conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa secundum quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur. Unumquodque autem est intelligibile in actu secundum quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile; et ideo simul cognoscuntur. Quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione quâ cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina. Et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria « non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xv, cap. 16). Eâ verò cognitione quâ cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere quæ unâ specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem quàm apud se habet. Et ideo sic potest unâ specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad *tertium* dicendum, sicut ad *primum* (1).

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS COGNOSCAT DISCURRENDO (2).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 44 et 91, et De verit. quæst. viii, art. 15, et quæst. xxiv, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quòd unum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior.

(1) Nimirum non per modum multorum, sed unius.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas quòd rationale sit differentia hominis propria.

Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multò magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit (De summo bono, lib. I, cap. 10) quòd « dæmones per experientiam multa cognoscunt. » Sed experimentalis cognitio est discursiva: ex multis enim memoriis fit unum experimentum et ex multis experimentis fit unum universale; ut dicitur in fine Posteriorum (lib. II, text. ult.) et in principio Metaphys. (cap. 1). Ergo cognitio angelorum est discursiva.

Sed *contra* est quòd Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7) quòd « angeli non congregant divinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur. »

CONCLUSIO. — Angeli quæcumque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut sæpiùs dictum est (art. 1 huj. quæst. et quæst. LV, art. 1), angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora coelestia in substantiis corporeis. Nam et *coelestes mentes* à Dyonisio dicuntur (loc. cit.). Est autem hæc differentia inter coelestia et terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora verò coelestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur; dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum (1) procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis; quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*; quia etiam apud nos eà quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur secundum quòd ex aliquo priùs noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod priùs erat ignotum. Si autem uno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei et res, non est propter hoc cognitio discursiva. Et hoc modo cognoscunt angeli res in Verbo.

Ad *secundum* dicendum, quòd angeli syllogizare possunt tanquam syllogismum cognoscentes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas: non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad *tertium* dicendum, quòd experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem (2), prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

(1) Non negat S. Doctor angelos cognoscere unum post aliud, vel unum in alio sicut effectum in causa; sed negat discursum qui in ratiocinatione consistit ita ut ex cognitione illius ad cognitionem alterius deveniamus.

(2) Cognitio experimentalis apud angelos secundum similitudinem existit in eo sensu quod notitia singularium accipiant, quando in natura rerum ponuntur. Sed cognitio illa non fit in eis, sicut in homine, conferendo unum ad alterum,

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI INTELLIGANT COMPONENDO ET DIVIDENDO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 2, et De malo, quæst. XVI, art. 6 ad 16.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 21). Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum; cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcumque duæ naturæ oppositæ: quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa; et ita videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacræ Scripturæ apparet (2). Ergo videtur quòd angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. VII int. princ. et med. lect. 2) quòd « virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate. » Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 22). Ergo angelus intelligit sine compositione et divisione.

CONCLUSIO. — Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.

Respondeo dicendum quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum (3). Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est*. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo; ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quiddam in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est (art. præc.). Unde cum in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit « speculum purum et clarissimum, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4), relinquatur quòd angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non qualicumque multitudo intellec-

sed secundum quòd vident effectus in causis, vel causas in effectibus, ut ait ipse D. Thomas (De verit. quæst. VIII, art. 45 ad 7, et inferius quæst. LXIV, art. 4 ad 5).

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas idem quod supra (art. præc.). Nam ex eadem radice, à qua procedit ratiocinatio, procedit etiam compositio atque divisio, ut patet in corpore hujus articuli.

(2) Gen. XVI, 9, XXI, 47, XXII, 43, XXXI, 41; Num. XXII, 32; Jud. II, 4, VI, 42, XV, 45; Tob. V, 45; Dan. XIV, Zach. I, Luc. I, Matth. I.

(3) Compositio aut divisio plures conceptus simplices includit, scilicet subjectum et prædicatum; deinde requirit ut unum alteri componatur et consequenter unum de altero affirmetur vel negetur; quod angeli non faciunt.

torum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero: angelus autem intelligendo quidditatem alienius rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid* est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd diversæ quidditates rerum minùs differunt quantum ad rationem existendi, quàm affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi, affirmatio et negatio, magis conveniunt: quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quòd angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quòd cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo *quod quid est*.

ARTICULUS V. — UTRUM IN INTELLECTU ANGELI POSSIT ESSE FALSITAS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 41, quæst. II, art. 5 ad 4, et De verit. quæst. VIII, art. 4 ad 6, et De malo, quæst. XVI art. 5 in corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in intellectu angeli possit esse falsitas. Proturvitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est « phantasia proterva, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4). Ergo videtur quòd in angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed « in angelis potest esse nescientia, » (2) ut Dionysius dicit (Ecclesiast. hierar. cap. 6). Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus (De div. nom. cap. 7). Ergo videtur quòd in intellectu angelorum possit esse falsitas.

Sed *contra*, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 41), « quòd « intellectus semper verus est. » Augustinus etiam dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 32) quòd « nihil intelligitur nisi verum. » Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

CONCLUSIO. — Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens; cum quidquid attingant, primâ operatione intellectus cognoscant.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est enim (art. præc.) quòd angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est; sicut et sensus circa proprium objectum; ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26). Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis; vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiatur pro definitione alicujus rei, *animal quadrupes volatile*; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitiones ex diversis sumuntur, quorum unum est materiale ad aliud.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dictum à Scripturis de diabolo (Ps. CIII): *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*, et ab Ecclesia in hymno Dominiæ passionis: *Hoc opus nostræ salutis ordo*

deposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret.

(2) Nec tantum potest esse, sed revera est, propter quam de quibusdam illuminantur ab aliis, ut ea discant quæ nesciebant prius vel etiam à Deo ipso immediatè accipiant.

Sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur (Metaph. lib. ix, text. 22), non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando, definitionem investigamus. Quod quidem in angelis non contingit; sed per quod quid est rei, cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quòd quidditas rei potest esse principium cognoscendi, respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ; unde in eis non potest esse falsitas aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divina sapientia, absolutè interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt. Sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum: et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundum quòd non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in angelis (1) non respectu naturalium cognoscibilem, sed supernaturalium. Patet etiam quòd intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quòd indebitè ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 42, art. 5, et De verit. quæst. VIII, art. 46 et 47, et Opusc. III, cap. 224, et ad Ephes. III, lect. 5, et ad Heb. I, lect. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit vespertina, neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non est aliqua tenebrositas; cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit merities. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quòd in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum; unde (De anima, lib. III, text. 38) dicit Philosophus, quòd « scientiæ secantur, quemadmodum et res. » Triplex autem est esse rerum; scilicet in Verbo, in propria natura, et in intelligentia angelica; ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 8). Ergo si ponatur cognitio matutina in angelis et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propria natura; debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter esse rerum in intelligentia angelica.

Sed *contra* est, quòd Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 22

(1) Nescientia illa non est privativa, siquidem cognoscunt omnia quæ statui ipsorum scire convenit.

(2) S. Augustinus hanc distinctionem primus excogitavit; B. Thomas in hoc articulo et in sequenti quoniam sensu hæc verba intelligenda sicut exponit

et 31; De civit. Dei, lib. XII, cap. 7 et 20) distinguit cognitionem angelorum per matutinam et vespertinam.

CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis cognitio matutina, quæ res cognoscunt in prima causa, à vespertina, quæ cognoscunt res ut sunt in seipsis.

Respondeo dicendum quòd hoc quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta (Gen. 1), intelligi vult non hos usitatos, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam (1). Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundum quòd res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quòd in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelica secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum; sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quòd nihil prohibet, ut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 23), aliquid in comparatione ad unum, dici lux, et in comparatione ad aliud, dici tenebra; sicut vita fidelium et justorum in comparatione ad impios dicitur lux, secundum illud (Ephes. V, 8): *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*; quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebrosa dicitur, secundum illud (II. Pet. I, 19): *Habetis propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sic igitur cognitio angeli, quæ cognoscit res in propria natura, dies est per comparationem ad ignorantiam vel errorem; sed obscura est per comparationem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum, quòd matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet; id est, ad angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in ea figuntur, quod esset tenebrescere et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quòd mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, in quantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema; vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipsi angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentia angelica comprehenditur sub vespertina cognitione; sicut et esse rerum in propria natura.

ARTICULUS VII. — UTRUM UNA SIT COGNITIO MATUTINA ET VESPERTINA.

Locis sup. art. 6 inductis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim (Genes. I, 5): *Factum est vespere et mane dies unus*. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit (loc. sup. cit.). Ergo una et eadem est cognitio in angelis matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ; quia semper vident Deum et res in Deo; secundum illud (Matth. XVIII, 10): *Angeli eorum*

(1) Sic Genesios textum S. Augustinus sensu mystico interpretatur.

semper vident faciem Patris mei, etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutina, nullo modo angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (1. Cor. xiii, 10) : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutina, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutina.

In *contrarium* est, quod dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. iv, cap. 24) quod « multum interest inter cognitionem rei cujuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam. »

CONCLUSIO. — Cognitio vespertina ut terminatur ad creaturas non videndo Verbum, essentialiter à matutina diversa est : ut autem simul ad creaturas et ad Verbum terminatur, idem est cum illa ; distincta tantum ex cognitorum distinctione.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), cognitio vespertina dicitur quâ angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc præpositio *in* indicet habitudinem principii ; quia angeli non accipiunt cognitionem à rebus, ut supra habitum est (quæst. lv, art. 2). Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, in *propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti secundum quod subest cognitioni ; ut scilicet cognitio vespertina in angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt ; scilicet per species innatas, et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum (1) illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura ; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum (2) ; sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si verò cognitio vespertina dicatur secundum quod angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina (3). Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponit imperfectam respectu alterius.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini (loc. cit. in princ. corp. art. præc.), accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab angelis ; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad *secundum* dicendum, quod duæ operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur ; ut patet, cum voluntas simul vult et finem et ea quæ sunt ad finem ; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. lib. iv, cap. 24). Unde nihil prohibet utramque simul esse in angelis.

Ad *tertium* dicendum, quod, veniente perfecto, evacuatur imperfectum,

(1) Nempè videndo Verbum, non solum cognoscunt illud esse.

(2) Vel transpositâ constructione : « Secundum quod videndo Verbum cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura » (res ipsæ). Ut et mox in alia sequenti appendice : « Cognos-

cunt per formas innatas esse rerum quod habent, » etc.

(3) Cognitio matutina et cognitio vespertina sunt duæ cognitiones à se invicem distinctæ, quarum una est per unum medium, alia verò per aliud ; scilicet matutina per Verbum divinum ; vespertina per proprias rerum species.

quod scilicet ei opponitur : sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in sua causa. Nec iterum quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet : sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum (1). Et similiter eadem res potest sciri ab angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

QUÆSTIO LIX.

DE VOLUNTATE ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et primò considerabimus de ipsa voluntate; secundò, de motu ejus, qui est amor, sive dilectio. — Circa primum quærentur quatuor : 1° Utrùm in angelis sit voluntas. — 2° Utrùm voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum. — 3° Utrùm in angelis sit liberum arbitrium. — 4° Utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS I. — UTRUM IN ANGELIS SIT VOLUNTAS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 46, et Opusc. II, cap. 76.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 42), « voluntas in ratione est. » Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 42). Sed appetitus est imperfecti; est enim ejus quod nondum habetur. Cùm igitur in angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 54) quòd voluntas est movens motum; movetur enim ab appetibili intellectu. Sed angeli sunt immobiles, cùm sint incorporei. Ergo in angelis non est voluntas.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. X, cap. 11 et 12) quòd « imago Trinitatis invenitur in mente, secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem. » Imago autem Dei invenitur non solum in mente humana, sed etiam in mente angelica; cùm etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in angelis est voluntas.

CONCLUSIO. — Cùm angeli per intellectum universalem boni rationem attingant, est in eis voluntas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm omnia procedant ex voluntate divinà, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata : et talis inclinatio ab bono vocatur appetitus *naturalis*. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem

(1) Juxta peripateticos medium dialecticum est tantùm probabile.

(2) Scriptura sacra angelis ea tribuit quæ omnino convincunt eos agere voluntariè, ut quòd Deus in quibusdam pravitate reperit (Job, IV),

quòd diabolus in veritate non stetit (Joan. VIII), quòd Deus angelis peccantibus non pepercit (1. Pet. II), etc. Ex quibus facillè concludi potest hanc doctrinam ad fidem pertinere.

hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quædam verò inclinatur ab bonum cum cognitione quâ cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs. Et hæc perfectissimè inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodò directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulare tantùm, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum (1); et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cùm angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundùm diversitatem cognitorum: nam sensus est particularium, ratio verò universalium. Et ideo oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit; scilicet universale. Idem est ergo objectum quod appetitui proponitur et ex parte rationis et ex parte intellectûs. Unde in angelis, qui sunt intellectuales tantùm, non est appetitus superior voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quòd licèt nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur; tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia: sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis (2), cùm tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab ira; cùm tamen in ea sînt plures aliæ passionis, ut spes et audacia et hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas dicitur movens motum, secundùm quòd velle est motus quidam, et intelligere: cujusmodi motum nihil prohibet in angelis esse; quia talis motus est actus perfecti, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 28).

ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS VOLUNTAS DIFFERAT AB INTELLECTU (3).

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2 ad 3, et De verit. quæst. XXII, art. 10.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non differat voluntas ab intellectu et natura. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multò magis angelus. Forma autem angeli est vel natura ipsa in qua subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus (4). Ergo angelus inclinatur in bonum per naturam suam, vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur angeli non est aliud quàm ejus natura vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectûs est verum; voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundùm rationem tantùm (5). Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum

(1) Id est in bonum ita generaliter et sine restrictione sumptum, ut sub ea comprehendantur omnia bona, tam illud quod est per essentiam bonum, quàm quod est tale per participationem.

(2) Ita derivat Isidorus (lib. XVI Etymolog. vel Originum cap. 5).

(3) In hoc articulo docet B. Doctor voluntatem in angelis neque esse idem quod ipsorum essentia, neque quod eorum intellectus.

(4) Id est vel forma ipsa substantialis per quam in suo esse constituitur; vel forma tantùm accidentaliter per quam constituitur actu intelligens.

(5) Ut qu. XVI, art. 4, ex professo dictum est.

videntur se habere sicut commune et proprium. Nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas, cujus objectum est bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed *contra*. Voluntas in angelis est bonorum tantum (1), intellectus autem est bonorum et malorum: cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in angelis est aliud quam ejus intellectus.

CONCLUSIO. — Voluntas angelorum neque est intellectus, neque eorum natura.

Respondeo dicendum quod voluntas in angelis est quædam virtus, vel potentia; quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quod non sit eorum natura, apparet ex hoc quod natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur (2). Quidquid ergo se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quod inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ; sed per materiam, quæ appetit esse antequam illud habeat, et per formam quæ tenet rem in esse postquam fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum; sicut inclinatio ad locum est per gravitatem vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile, est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentia volentis; scilicet in Deo, qui nihil vult extra se, nisi ratione suæ bonitatis: quod de nulla creatura potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas angeli, nec alterius creaturæ, potest esse idem quod ejus essentia. — Similiter nec potest esse idem quod intellectus angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente (3). Unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas verò se extendit in id quod extra est, secundum quod quædam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsum tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est ejus essentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti. Et ideo diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad *tertium* dicendum, quod quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quod et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est (quæst. xvi, art. 3 et 4, et in corp. art.).

(1) Objectivè scilicet, quia non volunt nisi bona (putà boni angeli), etsi bona et mala intelligant.

(2) Sive aliquid absolutum et intrinsecum de-

bet esse quod non habeat relationem ad aliud, sed ad se solum terminetur.

(3) Cod. Alean. addit: voluntas verò se extendit in rem exteriorem; quod in editis omnibus deest

ARTICULUS III. — UTRUM IN ANGELIS SIT LIBERUM ARBITRIUM (1).

De his etiam in Sent. 1, dist. 7, quæst. 1, art. 4 ad 4, et Cont. gent. lib. 11, cap. 47, et De verit. quæst. XXIII, art. 4, et quæst. XXIV, art. 2 et 3, et De malo, quæst. XVI, art. 5, et Opusc. II, cap. 76.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in angelis; cùm electio sit appetitus præconsiliati; consilium autem est inquisitio quædam; ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quòd in angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet (2). Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est (quæst. LVIII, art. 5). Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in angelis, conveniunt eis secundum magis et minus; quia in superioribus angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Sed *contra*, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm sit in hominibus, multò magis est in angelis.

CONCLUSIO. — Cùm angeli sint naturæ intellectualis, in eis est liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quòd quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota; sicut sagitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero; sicut animalia irrationalia. Ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est ipsi liberum, sed à natura inditum. Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero; inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in angelis, etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (loc. cit. in arg.) loquitur de electione secundum quòd est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione angeli, in hoc quòd una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc., et quæst. XII, art. 4), cognitio fit per hoc quòd cognita sunt in cognoscente. Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in ea id quod natum est in ea esse. Unde angelus non esset perfectus in sua natura, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem (3) quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quòd affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideo non pertinet ad imperfec-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem estendas rectè à conc. Lateran. sub Innocent. III definitum esse, angelos esse liberi arbitrii, dicendo: *Dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali*, id est liberà voluntate seu libero arbitrio.

(2) Id est ad alterutram partem contradictionis est indifferens, ut hanc vel illam eligere seu relinquere, et hanc vel illam actionem elicere sive non elicere possit.

(3) Saltem quoad actum primum, ut dictum est (quæst. præc. art. 4).

tionem angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminate se haberet ad illud quod supra ipsum est (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus angelis quàm in inferioribus: sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quòd ipsa libertas, secundum quòd in ea consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN ANGELIS SIT IRASCIBILIS ET CONUPISCIBILIS (2).

De his etiam De verit. quæst. xxiv, art. 40.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius (De divin. nom. cap. 4) quòd « in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens. » Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira verò, spes, et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur angelis bonis et malis, in Scripturis. Ergo in angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili; spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæc sunt in angelis. Ergo in angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed *contra* est, quòd Philosophus dicit (De anima, lib. iii, text. 42) quòd « irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, » quæ non est in angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

CONCLUSIO. — Cùm in angelis sit solus appetitus intellectivus, non distinguitur in eis aliqua virtus irascibilis, vel concupiscibilis; sed indivisus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, manet.

Respondeo dicendum quòd intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est; quia cùm potentia non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentia respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentialium secundum diversitatem propriorum objectorum quæ sub illo communi continentur. Sicut si proprium objectum potentia visivæ est color, secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentia visivæ secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentia esset album, in quantum album, distingueretur potentia visiva albi à potentia visiva nigri. Manifestum est autem ex dictis (art. 1 huj. quæst. et quæst. xvi, art. 1), quòd objectum appetitus intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem; nec potest esse aliquis appetitus nisi boni. Unde in parte intellectiva appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem

(1) Juxta mentem D. Thomæ intellectus speculativus angeli est determinatus ad omnem veritatem naturalem; sed non ita de intellectu practico. Intellectus practicus ad hoc vel illud eligendum aut operandum est indifferens ita ut possit judicare nunc unum esse conveniens et postea aliud; modò esse operandum, modò ab

opere cessandum; ac per consequens eorum etiam voluntas est libera.

(2) In angelis non reperitur illi appetitus quorum unus dicitur irascibilis eo quòd versetur circa bonum arduum; alter concupiscibilis, quia versatur circa bonum delectabile. Hæc B. Thomæ sententia communis est.

rationem, sed quoddam particulare bonum. Unde cum in angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem; sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus; sicut et ira quandoque Deo attribuitur, propter similitudinem effectus.

Ad *secundum* dicendum, quod amor et gaudium, secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte; prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. ix, cap. 5).

Ad *tertium* dicendum, quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate. Nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum; huiusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum est quod spes non est in irascibili; quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem: et similiter, fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili. Et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in angelis. Non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderatè suam voluntatem exhibent, secundum regulam divinæ voluntatis; et fortitudo in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem (1), non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu voluntatis qui est amor, sive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur. — Et circa hoc quærentur quinque: 1° Utrum in angelis sit dilectio naturalis. — 2° Utrum in eis sit dilectio electiva. — 3° Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ. — 4° Utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum. — 5° Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN ANGELIS SIT AMOR SEU DILECTIO NATURALIS (2).
De his etiam 1 2, quæst. xxvi, art. 1, 2, ut Sent. iii, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et quodl. 1, quæst. iv, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem; ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4). Sed amor angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agunt. Nihil enim habet dominium suæ naturæ (3). Sed angeli non aguntur, sed

(1) Attamen admitti potest in angelis irascibilis et concupiscibilis, non quidem propriè eo scilicet modo quo alius ab alio secundum rem distinguitur; sed generaliter, ita ut unus idemque appetitus intellectivus seu voluntas, quatenus pro objecto habet bonum arduum, dicatur irascibilis, et quatenus ad bonum quod est solummodo de-

lectabile sese refert, dicatur concupiscibilis. (2) Amor naturalis de quo hic agitur est ille qui elicitur à voluntate, ut est natura, ad unum scilicet ex inclinatione naturæ determinata, ac proinde actus ille necessarius est, et amori libero directè opponitur.

(3) Id est, nihil habet in potestate illud quod

agunt; cùm sint liberi arbitrii, ut ostensum est (quæst. præc. art. 3). Ergo in angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem. Neutrum autem horum pertinet ad naturam; quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in angelis.

Sed *contra* est, quòd dilectio sequitur cognitionem. Nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. 1 et 2). Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

CONCLUSIO. — In angelis est naturalis dilectio, cùm sint naturæ intellectuales.

Respondeo dicendum quòd necesse est in angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus; quia natura ejuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis vel amor; quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum ejus. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura verò carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ, perfectionem sensus aut intellectus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo (2); præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur: in quo est idem natura et voluntas. Et ideo non est inconveniens, si angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius: sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ (3) vel acquisitæ.

ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS SIT DILECTIO ELECTIVA (4).

De his etiam infra, quæst. LXII, art. 2 tum in corp. tum ad 1, ut et 4 2, quæst. x, art. 1, et 2 2, quæst. CLIV, art. 42, et De verit. quæst. XXII, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non sit dilectio

est omnino naturale; quia hoc absolutè à causa producente dependet, quæ naturam sub hoc aut illo modo fecit.

(1) Ut reperitur in rebus inanimatis, ac etiam in vegetabilibus. Si enim amor naturalis sumitur in quantum est natura sensitiva vel intellectiva, non verum est quòd distinguatur contra amorem intellectualem.

(2) Aguntur angeli quatenus sunt creaturæ; agunt verò in quantum sunt liberi arbitrii.

(3) Per quam Deus supernaturaliter cognoscitur.

(4) Dilectio electiva ea est quam ex electione producant angeli, et quæ idcirco vocari potest dilectio libera.

electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis; cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 3). Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius angelorum; ut dicitur (De div. nom. cap. 4). Ergo in angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam; quia non discunt de principiis ad acquirendum conclusiones: et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est (art. præc. et quæst. xix, art. 1). Ergo in angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

Sed *contra*: naturalibus (1) neque meremur, neque demeremur. Sed angeli suâ dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

CONCLUSIO. — Distinguitur in angelis duplex dilectio, naturalis et electiva; naturalis autem dilectio electivæ principium est.

Respondeo dicendum quod in angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva (2); et naturalis dilectio in eis est principium electivæ: quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cum natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter; et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu; ut dicitur (Phys. lib. ii, text. 89). Sicut enim intellectus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem (3). Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectus et voluntatis; quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), cognitio intellectus fit secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam à quibus in alia quodammodo movetur. Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundum ordinem appetentis ad res: quarum quædam sunt secundum se bona, et ideò secundum se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem; et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa; sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt prætermisissis his quæ supra na-

(1) Id est actibus naturæ qui necessariò eliciuntur, ut notatum est (art. præc.).

(2) Scilicet per quam ea diligunt in quæ liberè sine ulla necessitate naturali feruntur; sive quantum ad supernaturalem et gratuitam dilec-

tionem, sive quantum ad illam quam in puris naturalibus considerati et respectu naturalium rerum habent.

(3) Ut ex professo 12, quæst. 1, art. 1 et sequentibus ostendatur.

turam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens (1). De his autem infra dicetur (quæst. LXII).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quòd rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur (2) discursum rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 1), cum de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad *secundum* patet responsio ex dictis.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELUS DILIGAT SEIPSUM DILECTIONE NATURALI ET ELECTIVA.

De his etiam 1 2, quæst. X, art. 1, et quæst. XVII, art. 4, et 2 2, quæst. LXVII, art. 3 ad 1, et quæst. CXXVI, art. 1, et Cont. gent. lib. I, cap. 40.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est (art. præc.). Dilectio autem electiva, est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis, et ad finem, respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus unitiva et concretiva, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4). Sed unio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electivâ.

Sed *contra* est, quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 8) quòd « amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. »

CONCLUSIO.— Diligit angelus seipsum naturali et electivâ dilectione.

Respondeo dicendum quòd cum amor sit boni, bonum autem sit in substantia et accidente, ut patet (Ethic. lib. I, cap. 6), dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens, amatur id quod desideratur alteri: sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*; primum verò *amicitiam*. Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum, et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quàm homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in quantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundum idem, sed secundum diversa, ut dictum est (in corp. art. et art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quàm ad diversa quæ ei uniuntur. Sed

(1) Etsi aliquo modo principium eorum dici possit, remotè tamen tantum propter capacitatem ad gratiam, quæ naturam perficit et non destruit; sed non proximè per seipsam.

(2) Nam in angelis electio consequitur simplicem intellectus intuitum.

ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unio.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV. — UTRUM UNUS ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT ALIUM SICUT SEIPSUM.

De his etiam De verit. quæst. II, art. 7 ad 6, et in Joan. XVII, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus angelus non diligat naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum: quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per ejus similitudinem; ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1 et 2). Ergo videtur quòd unus angelus non diligat alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. IX, cap. 8). Ergo angelus non diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis.

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquam finis, et non potest removeri. Sed unus angelus non est finis alterius; et iterum hæc dilectio potest removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos angelos (1). Ergo unus angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed *contra* est, quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed sicut dicitur (Ecclesi. XIII, 19): *Omne animal diligit sibi simile*. Ergo angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

CONCLUSIO. — Cùm omnes angeli conveniant in natura, unus alium sicut seipsum diligit naturali dilectione; quoad aliquid verò non diligit dilectione naturali.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet: unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem suum dilectione politice virtutis; consanguineum autem suum dilectione naturali, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam (2). Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod est secum unum secundum speciem, inquantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent. Nam ignis naturalem inclinationem habet ut communit alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursum. Sic ergo dicendum est quòd unus angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura. Sed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo secundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione (3).

(1) Quos tamen ante casum præsumi debent dilexisse, sicut et ipsum Deum dilexerunt, cùm non in primo suæ creationis instanti peccaverint. Et sic dilectionem illam removeri ab illis oportuit, quandò post casum non diligere, sed odio habere inceperunt.

(2) Dicitur autem *unum per naturam* di-

versimodè; quia *unum genere* per naturam communem tantum et remotam intelligitur unum. Sed quod est unum specie, per naturam proximam et formaliter constitutivam unum intelligitur.

(3) Tum dilectio est libera et in odium convertitur, nam angeli inter se omnino differunt,

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem, seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti. Et sic cognoscit alium sicut seipsum; quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis; et sic non cognoscit alium sicut seipsum; quia se cognoscit per suam essentialiam, alium autem non per ejus essentialiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum; quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd *ly sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc quòd sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligit in quantum vult bonum ejus.

Ad *tertium* dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, sed tanquam boni quod quis vult sibi; et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura; sed odiunt eos, in quantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam.

ARTICULUS V. — UTRUM ANGELUS NATURALI DILECTIONE DILIGAT DEUM PLUS QUAM SEIPSUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. CIX, art. 5, et 2 2, quæst. XXXVI, art. 5, et quodl. 1, art. 8.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus naturali dilectione non diligit Deum plus quàm seipsum. Quia, ut dictum est (art. præc.), dilectio naturalis fundatur super unionem naturalem. Sed natura divina maxime distat à natura angeli. Ergo naturali dilectione angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis (2). Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam. Videmus enim quòd omnes agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligit. Sed dilectio charitatis non est naturalis in angelis, sed « diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum qui datus est eis; » ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XII, cap. 9). Ergo angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed diligere Deum plus quàm seipsum non manet in peccante angelo, vel homine;

ut angeli mali qui alios angelos odio habent, in quantum secundum justitiam et injustitiam diversificantur.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demonstras quòd Deus nihil impossibile nobis ad observandum in lege mandavit, immò

quòd observare illius mandata est suave, utpotè radicaliter connaturale homini.

(2) Ex libro 1 Posteriorum, text. 5, ubi et exemplum affertur ejus quem quis propter alium amat.

quæ, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. ult.): « Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad Dei contemptum; celestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui. » Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed *contra*. Omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ: ergo dilectione naturali angelus diligit Deum supra seipsum.

CONCLUSIO. — Cùm Deus sit universale bonum omnis creaturæ, angelus ipsum plus quàm se diligit naturali dilectione, non autem amore concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se amore *concupiscentiæ*; quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum: et etiam amore *amicitiæ*, inquantum scilicet angelus vult naturaliter Deo majus bonum quàm sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum; se autem vult habere naturam propriam. Sed simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum; quia intensiùs et principaliùs naturaliter diligit se quàm Deum. Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundùm naturam hoc ipsum quod est, alterius est, principaliùs et magis inclinatur in id cuius est, quàm in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia « unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, » ut dicitur (Phys. lib. II, text. 78). Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius; sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis. Est enim virtuosus civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est; sequitur quòd naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principaliùs diligit Deum quàm seipsum (1). Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa; et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur; quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis. In talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum; inquantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis aliis, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est (in corp. art.), quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei, quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum

(1) Observat Sylvius quod dupliciter diligit Deus super omnia; uno modo ut trinus et unus, infinitus, omnipotens, tanquam summum bonum à cæteris separatum; alio modo ut quoddam bonum commune non separatum ab

aliis. Primo modo diligunt eum christiani per fidem et gratiam; posteriori modo diligunt eum etiam ethnici, et ita intelligendum est quod dicitur quòd omnes naturaliter diligunt Deum plus quàm se.

simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter (1) diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm dicitur quòd Deus diligitur ab angelo inquantum est ei bonus; si ly *inquantum* dicat finem, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum (2), sed propter ipsum Deum. Si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est. Non enim esset in natura alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad *tertium* dicendum, quòd natura reflectitur in seipsam, non solum quantum ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus, secundum quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. Inquantum verò est bonum beatificans universaliter omnes (3) supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cùm in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quòd est quoddam bonum commune. Et quia inquantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus; qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic, hoc modo dicuntur odio habere Deum; cùm tamen, inquantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm seipsum.

QUÆSTIO LXI.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post ea quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est tripartita. — Nam 1° Considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. — 2° Quomodo perfecti sunt in gratia vel gloria. — 3° Quomodo aliqui ex eis facti sunt mali. — Circa primum quærentur quatuor: 1° Utrùm angelus habeat causam sui esse. — 2° Utrùm angelus sit ab æterno. — 3° Utrùm angelus sit creatus ante corporalem creaturam. — 4° Utrùm angeli fuerint creati in cælo empyreo.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI HABEANT CAUSAM SUI ESSE (4).

De his etiam quodl. III, art. 6, et Opuse. I, cap. 53, et Opuse. II, cap. 74, et Opuse. XV, cap. 5, 9, 17.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non habeant causam

(1) *Naturaliter* hoc loco non valet idem quòd solis naturæ viribus, sed perinde est ac si diceretur, ex naturali inclinatione et necessitate, ut jam diximus (art. 4).

(2) Id est creatura non est finis propter quem Deum diligit, sed diligit Deum propter ipsum.

(3) Vel de omnibus intelligendo accommodatè tantum quoad eos quos efficaciter actu beatificat.

Vel de omnibus quos non ita beatificat quidem, sed sufficientia illis media in communi providet ad hunc finem quantum est de se consequendum.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem demostres angelos fuisse à Deo creatos; quod ad fidem pertinet, siquidem hanc doctrinam in multis locis proclamant Scriptura sacra (Job, III, IV, Ps. CIII et CLVIII, Dan. III, Esth. XIII,

sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur (Genes. 1). Sed nulla mentio fit ibi de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit (Metaph. lib. viii, text. 16) quòd si « aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. » Sed angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est (quæst. l, art. 2). Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed angeli, cùm sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent causam agentem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psalm. cxlviii, 2) : *Laudate eum omnes angeli ejus*. Et postea subdit : *Quoniam ipse dixit et facta sunt*.

CONCLUSIO.— Cùm solus Deus sit ipsum esse subsistens; non solum angelos, sed omnia ab ipso creata esse necessarium est.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus, ut ex superioribus patet (quæst. iii, art. 4). Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est angelos à Deo creatos esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xi, cap. 30) quòd angeli non sunt prætermisi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine cœli (1), aut etiam lucis (2). Ideo autem vel prætermisi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et si eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à qua Moyses eos præcipuè revocare intendebat.

Ad *secundum* dicendum, quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad *tertium*.

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS SIT PRODUCTUS A DEO AB ÆTERNO (3).

De pot. quæst. iii, art. 48 et 49.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa angeli per suum esse. Non enim agit per aliquid additum suæ essentiæ. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est, et quandoque non est, sub-

Coloss. 1, Joan. 1) et concilia generalia eam definitur. *Credimus*, aiunt Patres Nicœni, *in unum Deum Patrem, omnipotentem, et omnium visibilitium invisibilitiumque factorem*. Innocentius III in concilio lateranensi definit quoque Deum *utramque de nihilo condidisse creaturam, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam*.

(1) Cœli scilicet vocabulo per metonymiam quæ continens ponitur pro contento, ut (De potent. quæst. iii, art. 48 ad 4) B. Thomas scribit,

et ante ipsum S. Gregorius (Moral. lib. xxxii, cap. 40) indicavit.

(2) Hanc sancti Augustini sententiam Origenes, Beda, Strabus, Magister Sent. et multi alii amplectuntur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem declares illam opinionem origenistarum quæ dicit creaturas esse Deo coæternas, esse hæreticum. Licet enim hoc per rationem simpliciter demonstrativam declarare non possis, attamen per veritatem fidei in corpore articuli præsuppositam idipsum de hæresi convincere potes.

jacet tempori. Sed angelus est supra tempus, ut dicitur in libro De causis (prop. 2). Ergo angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus (De Trin. lib. xiii, cap. 8) probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed *contra* est, quòd dicitur (Proverb. viii, 22) ex persona Sapientiæ genitæ: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequam quidquam faceret à principio*. Sed angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est (art. præc.). Ergo angeli aliquando non fuerunt.

CONCLUSIO. — Solus Deus Pater, Filius et Spiritus sanctus ab æterno fuerunt, cætera verò ex nihilo facta sunt, id est, postquam nihil fuerant.

Respondeo dicendum quòd solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet (1); et omne contrarium est, sicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quòd eas ex nihilo fecit; id est, postquam nihil fuerant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quòd Deus produxit et angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum; ut supra dictum est (quæst. xix, art. 4, et quæst. xlvi, art. 1). Et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus est supra tempus quod est numerus motus cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. viii, cap. 20 et 21) quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd angeli sint ab æterno.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI SINT CREATI ANTE MUNDUM CORPOREUM (2).

De his etiam in Sent. ii, dist. 52, quæst. 1, art. 5, et De potent. quæst. iii, art. 48 et 49.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus (Super epistolam ad Titum, cap. 1): « Sex millia nondum nostri temporis complerent annorum; et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines Deo servierunt! » Damascenus etiam dicit (De fid. orth. lib. ii, cap. 3): « Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt angeli; ut theologus dicit Gregorius: Et primùm quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cœlestes, et excogitatio opus ejus fuit. »

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam, et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno; natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat natura angelica à natura corporali, quàm una

(1) Ut patet ex illa Innocent. III in concilio Lateranensi profess.: *Firmiter credimus et simpliciter confitemur quòd unus solus est verus Deus æternus.*

(2) Circa tempus creationis angelorum inveni-

tur duplex sanctorum doctorum sententia. Alii, ut doctores græci communiter loquendo, eus ante mundum corporeum; alii, ut D. Thomas et generatim doctores latini, cum ipso mundo creatos fuisse asserunt.

natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam. Unde et sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. 1, 4): *In principio creavit Deus cælum et terram.* Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea. Ergo angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

CONCLUSIO. — Cùm angeli ad universi perfectionem creati fuerint, probabilius est illos fuisse à Deo creatos cum ipso universo, quàm ante.

Respondeo dicendum quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior (1) videtur, quòd angeli simul cum creatura corporea sunt creati. Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quàm creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile quòd Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur (Deuter. xxxii, 4), creaturam angelicam seorsum ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, « *cujus tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumperit, sicut nec Athanasii documentis;* » ut Hieronymus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Hieronymus loquitur secundùm sententiam doctorum græcorum (2), qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materia. Sed angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creatà materià corporalis creaturæ, omnia quodammodo sunt creata; non autem, creatis angelis, esset ipsum universum creatum.—Si verò contrarium teneatur, quod dicitur (Gen. 1): *In principio creavit Deus cælum et terram*, exponendum est, *in principio*, id est, in Filio; vel in principio temporis; non autem *in principio*, id est, antequam nihil fieret: nisi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN COELO EMPYREO (3).

De his etiã infra, quæst. cit, art. 2 ad 4, et art. 4 ad 4, et Sent. II, dist. 6, art. 5, et Opusc. XXV, cap. 47.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint creati in cœlo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia

(1) Soto, Major, Melchior Cano hanc sententiam ad fidem pertinere et à concilio Lateranensi IV fuisse definitam contendunt. Sed D. Thomas hanc decretalem exponens dicit concilium intendisse tantùm proscribere duos errores: alterum Aristotelis ponentis animas esse ab æterno; alterum Origenis dicentis quòd Deus intenderit per se tantùm creare spirituales creaturas, his autem peccantibus postea per accidens et secundario corpora creaverit. Cum D. Thomas ab errore excusant Patres græcos Cajetanus, Sixtus senens. Vasquez, Petavius et alii contra Molinam, Suarez, etc.

(2) Inter Græcos reperiuntur nonnulli doctores

quæ sententiam contrariam amplexi sunt; videlicet Theodor. Mopsuest. (lib. I in Gen.), Epiphan. (Hæres. c. 5), Theodoret. Basil. Saluc. Ex Latinis S. Ambrosius, S. Hilarius et forsitan S. Hieronymus idem sentiunt ac Græci. Nihilominus prima opinio græcis doctoribus, posterior verò latinis generatim attribuenda est.

(3) Quamvis hæc D. Thomæ doctrina non sit omnino certa, ait Sylvius, communiter tamen recipitur, eamque significant Strabus verbis hio ab auctore nostro allegatis, et venerabilis Bedæ initio Hexameron et Magist. Sentent. et omnes scholastici.

incorporea non dependet à corpore secundùm suum esse; et per consequens neque secundùm suum fieri. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. III, cap. 10) quòd angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cœlo empyreo.

3. Præterea, cœlum empyreum dicitur esse cœlum supremum. Si igitur angeli creati fuissent in cœlo empyreo, non convenisset eis in superiori cœlum ascendere. Quod est contra id quod ex persona angeli peccantis dicitur (Is. XIV, 13): *Ascendam in cœlum* (1).

Sed *contra* est, quod super illud *In principio creavit Deus cœlum et terram* dicit Strabus: « Cœlum non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum (id est, igneum vel intellectuale), quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum angelis est repletum. »

CONCLUSIO. — Angelos, velut nobiliores universi partes, decuit in supremo loco et cœlo empyreo creari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsent. Unde conveniens fuit quòd angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsententes; sive id dicatur cœlum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus (2) dicit quòd « supremum cœlum est cœlum angelorum; » super illud (Deuteron. X, 14): *Domini Dei tui est cœlum, et cœlum cœli*. (Refert. ex glos. ord. sup. hunc text.)

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundùm suum esse, vel secundùm suum fieri; potuissent enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creasse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suà virtute corpora contingunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cœli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Unde loquitur non de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundùm quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii verò, habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd loquitur ibi non de cœlo aliquo corporeo, sed de cœlo sanctæ Trinitatis; in quod angelus peccans ascendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari; ut infra patebit (quæst. LXIII, art. 3).

(1) Ut Ecclesia solet usurpare. Quamvis alio item sensu de rege Babylonis explicet Hieronymus.

(2) Quidam, ait Isidorus, dicunt tres esse cœlos, aereum, æthereum et sidereum. Nonnulli

septem: primum, aereum; secundum, æthereum; tertium, olympium; quartum, igneum; quintum, firmamentum; sextum, aqueum; septimum, angelorum.

QUÆSTIO LXII.

DE PERFECTIOE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ, ET GLORIÆ, IN NOVEM
ARTICULOS DIVISA.

Consequenter investigandum est quomodo angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ. — Et circa hoc queruntur novem : 1° Utrum angeli fuerint in sua creatione beati. — 2° Utrum indigerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur. — 3° Utrum fuerint creati in gratiâ. — 4° Utrum suam beatitudinem meruerint. — 5° Utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint. — 6. Utrum gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint. — 7° Utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis. — 8° Utrum postmodum potuerint peccare. — 9° Utrum post adaptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS I. — UTRUM ANGELI FUERINT IN SUA CREATIONE BEATI (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 4, art. 1, et quodl. IX, quæst. IV, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli fuerint creati beati. Dicitur enim (De eccl. dogm. cap. 59) quòd « angeli qui in illa in qua creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent. » Sunt ergo angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata, et perfecta (2); nec informitas præcessit in ea formationem tempore, sed naturâ tantum; ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. I, cap. 15). Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quòd fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. IV, cap. 34, et lib. V, cap. 5), ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed angeli sunt beati per hoc quòd Verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed *contra*. De ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorundam ostendit. Non ergo angeli in sua creatione fuerunt beati.

CONCLUSIO.— Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali; non autem beatitudine supernaturali, quæ in visione divinæ essentiæ consistit.

Respondeo dicendum quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ (3); et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, quâ optimum intelligibile, quod est Deus,

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem profundas hæresim begardorum dicentium quòd omnis intellectualis natura est in seipsa naturaliter beata.

(2) Id est accepit esse quod per creationem intelligitur; distinctionem ab aliis, quod per for-

mationem; et propriæ conditionis ornatum ac dispositionem, quod significat perfectio.

(3) Beatitudo illa est naturalis, et fatentur omnes theologi angelos in hac beatitudine fuisse creatos.

contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, quâ *videbimus Deum sicuti est*. Quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est (quæst. XII, art. 4, et quæst. XIII, art. 1). Sic igitur dicendum est quòd quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest, propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 3 et 4). Sed ultimam beatitudinem (1), quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis. Et ideo non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in statu innocentiae.

Ad *secundum* dicendum, quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum (De Gen. ad litt. lib. v, cap. 4 et 23, et lib. viii, cap. 3), germinatio plantarum ex terra non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola generativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ; non autem perfectionem (2) ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem, et aliam gloriæ: naturalem quidem, quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem: cognitionem verò gloriæ, quâ cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraqûe cognoscit angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfectè; cognitione verò gloriæ, perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit angelo à principio suæ creationis: secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. Et hæc propriè dicitur cognitio matutina (3).

ARTICULUS II. — UTRUM ANGELUS INDIGUERIT GRATIA AD HOC QUOD CONVERTERETUR IN DEUM (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 2, et dist. 28, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, ut et I 2, quæst. CIX, art. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non indiguerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter angelus convertitur in Deum; quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet (quæst. LX, art. 4). Ergo angelus non indiguit gratiâ ad hoc quod converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile angelo; cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

(1) Illa beatitudo est supernaturalis et in hac non fuerunt creati angeli; quia hæc eis non inest ex natura, sed est naturæ finis.

(2) Id est perfectionem supernaturalem.

(3) Minus propriè illa vocatur matutina quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem. Hæc enim tantum differt ab errore vel ignorantia, ut in ejus comparatione, dies dicatur, teste Augustino (De gen. lib. IV, cap. 25).

(4) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim pelagianorum dicentium gratiam non esse necessariam, sed tantum utilem ut quis salutem facilius operari possit; quod his verbis Apostoli contrarium est (II. Cor. III): *Non sumus sufficientes à nobis quasi ex nobis cogitari aliquid*. Hæresis illa fuit profligata à conciliis Arausiano (can. III et VI) et Milevitano (can. IV) et Tridentino (sess. VI, can. 1).

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare. Unde (Zach. 1, 3) dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus; quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed *contra*. Per conversionem ad Deum angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indigisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud Apostoli (Rom. vi, 23): *Gratia Dei, vita æterna*.

CONCLUSIO. — Non potuit angelus in Deum converti nisi divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quòd angeli indiguerunt gratiâ (1) ad hoc quòd converterentur in Deum, prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est (quæst. lx, art. 2), naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus. Naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. Sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quòd movetur, ut instrumentum, ab anima nutritiva. Ostensum est autem supra (quæst. xii, art. 4 et 5), cum de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum est quòd angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile; sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum: sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ; quia anima, quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem, sed impeditur ab hæc operatione propter corporis gravitatem. Unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem est difficile, et quia est supra naturam (3), et quia habet impedimentum ex corruptione corporis et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum quòd est supra naturale.

Ad *tertium* dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conversio in ipsum. Et ideo triplex est conversio in Deum. Una quidem

(1) Gratia hic sinitur communiter pro gratuito dono Dei; gratuitum autem dicitur, quod non debetur naturæ, sed gratis datur.

(2) Id est inquantum est objectum supernaturale beatitudinis.

(3) Natura humana, ait concilium Arausicum, etiamsi in illa integritate maneret, in qua condita est, nullo modo seipsum, creatore suo non adjuvante, servaret.

per dilectionem perfectam (1), quæ est creaturæ jam Deo fruëntis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis; secundùm illud (Thren. ult. 21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur* (2). Unde patet quòd non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III. — UTRUM ANGELI SINT CREATI IN GRATIA (3).

De his etiam in 2 2, quæst. v, art. 1, et Sent. II, dist. 4, art. 5, et dist. 5, quæst. II, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli non sint creati in gratia. Dicit enim Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 8) quòd « angelica natura primò erat informiter creata, et *cælum* dicta. Postmodum verò formata est, et *lux* appellata. » Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt creati in gratia.

2. Præterea, gratia inclinatur creaturam rationalem in Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam (4). Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati sunt in gratia; sed primò in natura tantùm, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XII, cap. 9): « Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui eos cum sua voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhærent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam? »

CONCLUSIO. — Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quàm sine gratia.

Respondeo dicendum quòd quamvis super hoc sint diversæ opiniones; quibusdam dicentibus quòd creati sunt angeli in naturalibus tantùm; aliis verò quòd sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est (5), quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundùm quasdam seminales rationes; ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. VIII, cap. 3), sicut arbores, et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd gratia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem; unde (I. Joan. III) gratia *semen Dei* nominatur. Sicut igitur secundùm opinionem Augustini ponitur quòd statim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

(1) Perfectione absolutà, non sicut nunc haberi potest quoad id quod est nihil omnino velle dilectioni Dei contrarium, sed quoad actualem et nunquam interruptam adhesionem, etc.

(2) Ut etiam in concilio Tridentino usurpatur ad eum sensum, ubi supra.

(3) Certum est omnes angelos habuisse gratiam justificantem priusquam perveniant ad terminum beatitudinis vel supplicii. Sed controversatur utrum in hoc statu gratiæ ac proinde in iustitia et sanctitate fuerint creati. Afirmat B. Thomas et cum eo Durandus, Major, Cajeta-

nus, Bannesius, Vasquez, Tannerus, Granadus et communiter alii theologi.

(4) Non in eodem genere tamen; quia gratia est aliquid supernaturale sicut gloria, et ad eundem cum gloria ordinem sicut quoddam illius initium pertinet.

(5) Ita sentiunt Basilii (Ps. XXXII et Ep. 441), Gregorius Nazianzenus (Orat. XXXVIII), Augustinus (De civ. Dei, lib. XII, cap. 9), Hieronymus (sup. cap. 5), Theodoret. (Lib. de Dei cultu, Prosper. (De vit. contempl. lib. I, cap. 5), Damascenus (De orth. fid. lib. II, cap. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd infirmitas illa angeli potest intelligi vel per comparisonem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore infirmitas formationem; vel per comparisonem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ; sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit (Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 15).

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis forma inclinât suum subjectum secundum modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti, et peccare.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia *non est ex operibus*, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELUS BEATUS SUAM BEATITUDINEM MERUERIT (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 11, art. 2, et quodl. IX, quæst. IV, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante; quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum: nec etiam post; quia sic etiam modò mereretur. Quod videtur esse falsum; quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ; quod est inconveniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed *contra*. (Apoc. XXI, 17) dicitur, quòd mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum. Ergo neque angelus.

CONCLUSIO. — Cùm solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse à Deo in gratia creatos, ut suam supernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum quòd soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam, ut ex dictis patet (art. 1 et 2, et quæst. XII, art. 4 et 5). Unde relinquitur quòd tam homo quàm angelus suam beatitudinem meruerint. Et si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercumque gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet

(1) Theologi communiter sentiunt angelos suam beatitudinem supernaturalem meruisse, sed de

modo quo illam meruerunt inter se disputant.

dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis (1), ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9). Vel oportet dicere quòd angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem. Ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum; et sic nullus meretur quod jam habet (2). Vel oportet dicere quòd unus et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fructio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conveniens; quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratiæ informatus. Non autem simul potest informari gratiæ imperfectæ, quæ est principium merendi; et gratiæ perfectæ, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur (3). Et ideo melius dicendum est quòd gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd conversione naturali angelus non meruit beatitudinem: sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V. — UTRUM ANGELUS STATIM POST UNUM ACTUM MERITI BEATITUDINEM HABUERIT (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari quàm angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque angelus.

2. Præterea, angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit; cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant. Et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectus et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat à statu naturæ eorum. Medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed *contra*. Anima hominis et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, sih abeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed

(1) Hinc rejicitur error eorum qui volunt angelos beatitudinem non meruisse.

(2) Hinc excluditur opinio eorum qui continent eos per actus subsequentes meruisse.

(3) Non meruerunt ergo per actus beatitudinem ipsam simul tempore concomitantes, ac pro-

indè meruerunt per opera tempore beatitudinem præcedentia.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas ex abundantia hæresim *Nicetas* ejusdam dicentis quòd angeli ante Christi resurrectionem non fuerunt stabiles in gratia, neque divinam essentiam viderunt.

statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo eum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

CONCLUSIO.—Angelus post primum charitatis actum, beatitudinem consecutus est.

Respondeo dicendum quod angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ; sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat; sicut supra ostensum est (art. 4 huj. quæst. et quæst. LVIII, art. 3 et 4). Sicut autem ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam. Et ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo consecuta (1). Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine, esse potest per unicum actum; quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde reliquitur quod statim post unum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad *secundum* dicendum, quod angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fruius; cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad *tertium* dicendum, quod de natura angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi unus actus meritorius; qui eâ ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI. — UTRUM ANGELI SINT CONSECTI GRATIAM ET GLORIAM
SECUNDUM QUANTITATEM SUORUM NATURALIUM (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quam natura; quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia *non est ex operibus*, ut dicitur (Rom. XI). Multo igitur minus quantitas gratiæ in angelis est secundum quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

Sed *contra* est, quod Magister sentent. dicit (lib. II, dist. 3, part. 2) quod

(1) Illa nimirum plena et perfecta beatitudo quæ in aperta, immobili et perpetua Dei visione consistit, quamvis alia imperfecta et instabilis et inchoata tantum propter gratiam quam in creatione acceperant, in eis prius ac in ipsis etiam demonibus pariter extitisse dicitur.

(2) In hoc articulo docet B. Thomas quod in distributione donorum gratiæ Deus servare vo-

luerit (gratuitò tamen) proportionem inter dona naturalia et supernaturalia, ita ut perfectioribus gratiam uberiorem, minus perfectis minorem dederit. Sed illa doctrina non sic est accipiendâ, quasi naturalis angelorum perfectio fuerit dispositio ad gratiam; aut quod gratiam vel gloriam aliquo modo meruerint per vires naturæ; utraque enim ad Pelagii hæresim pertinent.

« angeli qui naturâ magis subtiles, et sapientiâ ampliùs perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt. »

CONCLUSIO. — Consecuti sunt angeli gratiam et gloriam secundùm naturalium virium quantitatem; ita quòd meliores et excellentiores majorem gratiam et gloriam consequerentur.

Respondeo dicendum quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur: ut putâ si ædificator lapides polit ad construendam domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundò apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediât, aut retardet; sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet, aut impediât, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quòd angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortiùs et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa; sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ quàm ex operibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas naturalium aliter est in angelis, qui differunt specie (2), et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundùm speciem est propter formam. Sed differentia secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS VII. — UTRUM IN ANGELIS BEATIS REMANEAT COGNITIO ET DILECTIO NATURALIS (3).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis beatissimis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur (I. Cor. XIII, 10): *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superfluè existit. Sed sufficit in angelis beatissimis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

(1) Hæc sententia D. Thomæ non est certa, sed quoniam cæteri doctores scholastici ferè unanimiter idem sentiunt, valdè probabilis habenda est.
(2) Ut dictum est (quæst. I, art. 4).

(3) In hoc articulo D. Thomas docet in angelis beatissimis simul cum beatitudine cognitionem et dilectionem remanere ex illo generali principio quòd gratia non tollat naturam, sed eam perficiat.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ. Felicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum; ut dicitur (Ethic. lib. 1, cap. 8). Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed *contra*. Quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

CONCLUSIO. — Remanet in angelis beatis naturalis cognitio et dilectio.

Respondeo dicendum quòd in angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum adinvicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum; quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei; sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum (1). Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt. Sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad *tertium* dicendum, quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiæ, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ANGELUS BEATUS PECCARE POSSIT (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 1 et 2, ut et dist. 23, quæst. 1, art. 1 ad 1, et art. 2 ad 2, et Job, IV.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est (art. præc.). Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit (Met. lib. IV, text. 3). Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

(1) Non sic tamen ut opinio quæ per medium probabile acquiri solet, simul cum scientia stare possit quæ per medium demonstrativum acquiritur; quia non tantum diversitas medii opinionem et scientiam constituit, sed præcipue incertitudo et certitudo tam ex parte subjecti quam ex parte objecti, ut ex professo (I 2, quæst. LXVII, art. 5).

(2) Origenes gravior erravit beatitudinis æternitatem negando. Inter recentiores hunc errorem renovavit Calvinus dicens quòd angeli beati possunt peccare, sive illi peccato beatitudinem amittant, sive non; quod damnat Scriptura sacra in multis locis (Vid. Apoc. XIII): *Non intrabit, etc.* (Ps. C): *Non habitabit.* (Ps. CXL): *In memoria æterna.* (Sap. III): *Iustorum animæ, etc.*

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XI, cap. 7), quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

CONCLUSIO. — Cùm non possit angelus beatus quidquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum quòd angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quòd velit divertere à bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens, non potest peccare. Unde angelus beatus, nullo modo peccare potest (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest (2). Sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligant, quod sine peccato est.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit, secundum principia data. Sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.

ARTICULUS IX. — UTRUM ANGELI BEATI IN BEATITUDINE POSSINT PROFICERE (3).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd angeli beati in beatitudine

(1) Juxta mentem D. Thomæ angelorum beatorum impeccabilitas non est tantum ab extrinseco, ut quidam existimaverunt, scilicet vel à divina assistentia, vel à Dei decreto quo statuit non cooperari cum illis ad actum peccati, sed ab intrinseco, ex natura nimirum ipsius beatitudinis quæ in divina visione consistit.

(2) Angeli ex natura sua sunt peccabiles, et ita fuerunt in statu priori antequam beatitudinem adepti essent; et ita intelligenda sunt ea quæ ex

Patribus contra nostram doctrinam objici possunt.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè gradus beatitudinis vocari mansiones (Joan. XIV): *In domo Patris mei mansiones nullæ sunt*; mansio enim dicitur à manendo, et consequenter per hoc innuitur quòd in patria habent gradus beatitudinis sic determinatos ut perpetuo maneat in ipsis.

proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas. Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit (De doctrin. christ. lib. I. cap. 32): « Deus utitur nobis ad nostram utilitatem et ad suam bonitatem, » et similiter angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus; cum sint *administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*, ut dicitur (Hebr. I, 14). Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quod angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet, quod ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quod in eis sit imperfectio et defectus; quod est inconveniens.

Sed *contra* est, quod mereri et proficere pertinent ad statum vitæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere (1).

CONCLUSIO. — Cum angeli moveantur à Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

Respondeo dicendum quod in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet (art. 1 huj. quæst.), indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur; quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet (quæst. XII, art. 7, et quæst. XIV, art. 3). Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finito quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clarius vel minus clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Unde, consecuto illo gradu, ad altiorem transire non potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis, non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis; sicut homo meditando acquirit scientiam. Si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, ope-

(1) Hæc sententia communiter accipitur contra Magistrum Sententiarum, qui sicut angeli profi-

ciunt in cognitione quorundam mysteriorum, ita existimavit in beatitudine proficere.

ratio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potius præmio frui. Sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitus; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria angelorum sunt utilia angelis beatis, inquantum sunt quedam pars beatitudinis ipsorum (1). Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, inquantum est perfectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur; secundum illud (Luc. xv, 10): *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet (2); quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Unde quidam dicunt quòd quantum ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor; ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis quam illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII.

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM, IN NOVEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est quomodo angeli facti sunt mali. Et primò quantum ad malum culpæ. Secundò, quantum ad malum pænæ. — Circa primum quaruntur novem: 1º Utrum malum culpæ in angelis esse possit. — 2º Cujusmodi peccata in eis esse possunt. — 3º Quid appetendo angelus peccavit. — 4º Supposito quòd aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali. — 5º Supposito quòd non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis. — 6º Supposito quòd non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. — 7º Utrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus. — 8º Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi. — 9º Utrum tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICULUS I. — UTRUM MALUM CULPÆ POSSIT ESSE IN ANGELIS (3).

De his etiam 4 2, quæst. LXXXIX, art. 4, et Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 108, 109, 110, et Opusc. XV, cap. 18 et 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum culpæ in angelis esse

(1) Non primariæ tamen, essentialis, et intrinsicæ quæ in beatifica Dei visione consistit, sed solummodo secundariæ, accidentalis, extrinsecæ. Unde non simpliciter vocat partem, sed *quamdam partem*.

(2) Juxta maximam partem theologorum gloria accidentalis beatorum augetur. Hinc Innocentius III (De celebr. miss. cap. Cum Martha dicit: *Licet plerique repellant nan indignum sanctorum gloriam usque ad iudicium augmentari et ideo Ecclesiam interim sane posse augmentum glorificationis eorum optare*.

Distinctio illa gloriæ essentialis et accidentalis utilis est, ut Scriptura sacra et Patrum varia loca rectè interpretentur.

(3) Fide certum est malum culpæ posse esse in angelis, si in sua natura considerantur, ut patet ex Scriptura sacra Job, IV: *In angelis suis reperit pravitatem*. Jer. III: *Diabolus est mendax et pater ejus*. (II. Pet. II): *Deus angelis peccantibus non pepercit*. Math. XXV: *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus*.

non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentia; ut dicitur (Met. lib. ix, text. 19). Subjectum enim privationis est ens in potentia. Sed angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentia. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum; quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

Sed *contra* est, quod dicitur (Job, iv, 18) : *In angelis suis reperit pravitatem.*

CONCLUSIO. — Quævis creatura rationalis in puris naturalibus constituta errare ac peccare potest. Deus verò nec errare, neque peccare potest; cum solus sui actus regula sit.

Respondeo dicendum quòd tam angelus quàm quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicumque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit (1), hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quàm declinare à rectitudine actus, quam debet habere; sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ordinatur ad superiorem finem. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quòd regulatur à voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum ordinem suæ naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc quòd convertantur in hoc, vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum; ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum.

(1) Ita sentiunt P'annesius, Cumel, Nazarius, Suarez, Vasquez, Scotus, et hæc est sententia communis sanctorum Patrum.

Ad *tertium* dicendum, quòd naturale est angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis esse. Sed quòd convertatur in ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo, ex hoc quòd aliquod malum eligitur; sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundùm se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat (1). Hoc autem modo, in angelo peccatum esse non potuit; quia nec in angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet (quæst. LIX, art. 4); nec iterùm primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum, sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ; sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam (2), sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis (3).

ARTICULUS II. — UTRUM IN ANGELIS POSSIT ESSE TANTUM PECCATUM SUPERBIE ET INVIDIÆ (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 5, et dist. 22, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 109, et De malo, quæst. XVI, art. 2 et 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum; ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 3 à med.). Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia et invidia in angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundum Gregorium (Moral. lib. XXXI, cap. 17), ex superbia nascuntur plura vitia, et similiter ex invidia. Positâ autem causâ, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIV, cap. 3), quòd

(1) Sic peccator cognoscit adulterium esse peccatum et tamen illud committit.

(2) Non præexigit ignorantiam quâ malum estimetur bonum, sed præexigit illam ignorantiam quâ quis non actu considerat ea quæ possent esse debent considerare, et illa ignorantia est intelligentiæ defectus.

(3) Sic voluntas angeli appetit aliquid quod secundùm se erat bonum, scilicet suam excellentiam perfectionemque, sed non appetit

cum debito ordine ad regulam divinam, quia non sic, ut se suamque excellentiam divinæ voluntati subjeceret, ac in Deum, tanquam in auctorem et finem, referret.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas de diabolo rectè esse dictum Job, XLV: *Ipsè est rex super omnes filios superbiæ.* (Sap. II): *Invidia diaboli mors introiit in orbem terrarum.*

« diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus. »

CONCLUSIO. — Quævis peccata in angelis esse possunt secundum reatum; secundum affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit quàm superbia; quod consequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum.

Respondeo dicendum quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Uno modo secundum reatum; alio modo secundum affectum (1). 1^o Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit; quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. 2^o Secundum affectum verò, illa solùm peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori; sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt. Nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur. Et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quò debet. Unde peccatum primum angeli non potest esse aliud quàm superbia (2). Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affectus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ; secundum quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quòd eà Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex invidia procedit, quòd in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quòd avaritia, secundum quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecuniâ æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia quâ homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quòd sub superbia et invidia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur (3).

(1) Peccata sunt in aliquo secundum affectum, cum peccatis ita afficitur ut actu proprio illa committat. Sic! in eo secundum reatum, quando illi imputantur, veluti dum quispiam malum alteri suadet.

(2) Communiter accipitur primum diaboli peccatum fuisse superbiam; id enim Scripturæ et Patres affirmant.

(3) Propterea possunt etiam in dæmonibus esse peccata idololatriæ, infidelitatis, blasphemæ,

ARTICULUS III. — UTRUM DIABOLUS APPETIERIT ESSE UT DEUS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 4, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; eùm bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem. In solo autem hujusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo, nedum Deo; quia « electio non est nisi possibilem, » de quibus est consilium. Ergo multò minùs peccavit angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est, quod dicitur (Is. XIV, 13) ex persona diaboli: *Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo*. Et Augustinus dicit (de Quæstionibus Veter. Testam. quæst. cxiii) quòd « elatione inflatus voluit dici Deus. »

CONCLUSIO. — Peccavit angelus appetendo esse ut Deus, non quidem per æqualitatem, sed appetendo ut ultimum finem, quod virtute suæ naturæ consequi poterat; aut appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum quòd angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, per æquiparantiam; alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile; sicut in nobis interdum accidit (2). Et dato quòd esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse; quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiozem gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturæ; et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quòd unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo. — Appetere autem esse ut

inobedienciæ, idque non modo secundum reatum, sed etiam formaliter et secundum affectum.

(1) Ex hoc articulo habes quemodò intelligenda sint hæc verba quæ dicit (Is. XIV) ex persona diaboli: *Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo*. Item illud Ezech. XXVIII exprobrantis peccatum diabolo: *Elevatum est cor tuum, et auvisisti: Deus ego sum*.

(2) Augustinus, in Ps. LXXIII et tract. XVII;

Gregorius (Mor. lib. XXXIV, cap. 15); Isidorus (De summo bono, lib. 1, cap. 12); Bernardus (Sermon. 1 sup. cap. 6); ita, autem sancti Patres tradunt diabolum appetisse absolutam Dei æqualitatem. Ut eorum sententia cum doctrina B. Thomæ conciliet, Sylvius observat B. Thomam loqui tantum de primo peccati ejus principio, dum Patres de peccato ipsius consummato affirmant

Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat; dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cœlum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. — Vel si appetiit (1) ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi qui dicit (Lib. de casu diaboli, cap. 4) quod « appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset. » Et hæc duo quodammodo in idem redeunt; quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere; quod est proprium Dei. Quia verò quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud; ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam perversè voluit Deo assimilari (2).

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUI DÆMONES SINT NATURALITER MALI (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 407 usque ad 411, et De malo, quæst. XVI, art. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit (De civit. Dei, lib. x, cap. 11), quod « est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans deos, et animas defunctorum. » Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali; de quibus dicitur (Sap. XII, 10): *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo et angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias; sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupo naturaliter est rapax. Et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4) quod « dæmones non sunt naturaliter mali. »

CONCLUSIO. — Dæmones aliqui, cum ad universale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.

(1) Prior modus magis videtur D. Thomæ menti consentaneus, quia in hoc modo posteriori assignando S. Doctor conditionaliter loquitur.

(2) Sunt qui superbiam angeli dicunt fuisse, vel quod appetierit, unionem hypostaticam, vel quod Christo homini inviderit eumque sibi in revelatione manifestatum adorare noluisset. Sed, ut ait Sylvius, hæc sententia neque in Scriptura, neque in Patribus fundamentum habet.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim manichæorum et priscillianistarum dicentium diabolum ex natura sua esse malum, nec posse esse bonum; quod his verbis damnatum est à papa Innocentio III (De sum. Trin. et fid. cath.): *Diabolus et alii dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.*

Respondeo dicendum quòd omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit; utpote ex principio bono existens: quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum. Sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit, cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum; non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono. Si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum. Et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quòd « dæmones erant naturaliter fallaces; » dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse naturam fallaces; quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum. Et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum; per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad *secundum* dicendum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici naturalis; vel propter consuetudinem, quæ est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes: non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad *tertium* dicendum, quòd animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala; sicut vulpes, ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale; sicut nec esse furiosum est malum cani; sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4).

ARTICULUS V. — UTRUM DIABOLUS FUERIT MALUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CREATIONIS PER CULPAM PROPRIÆ VOLUNTATIS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. II, et De malo, quæst. XVI, art. 4, et Joan. VIII, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. Dicitur enim (Joan. viii, 44) de diabolo: *Ille homicida erat ab initio.*

2. Præterea, secundum Augustinum (Super Genes. ad litt. lib. I, cap. 15), infirmitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum. Per cælum autem, quod legitur primò creatum, ut ipse dicit (lib. II, cap. 8), intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur quòd Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelli-

(1) Circa hanc quæstionem nihil ab Ecclesia fuit definitum ac proinde omnes opiniones sunt liberae.

guntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito (1). Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem; sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut sup. dictum est (quæst. LXII, art. 5). Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quòd in primo instanti non rectè operando peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. 1, 31): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona*. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

CONCLUSIO. — Angelus cum fuerit à Deo productus, in primo instanti sui esse non peccavit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. Cui sententiæ, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XI, cap. 13), quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est manichæis, qui dicunt quòd diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo (Is. XIV, 12): *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui manè oriebaris?* et (Ezech. XXVIII, 13): *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyrii; ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationaliter reprobata est. — Unde aliqui dixerunt quòd angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobat, eâ ratione; quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quòd in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quòd peccatum angeli fuit operatio creatione posterior: terminus autem creationis est ipsum esse angeli; terminus verò operationis peccati est quòd sunt mali. Impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successivè aguntur: sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à luna. Manifestum est autem quòd creatio est instantanea; et similiter motus liberi arbitrii in angelis. Non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 3). Unde nihil prohibet, simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii. Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii.

(1) Theologicè consideratum, prout offensa Dei vel ejus legi contrarium, ut suo loco l 2, quæst. LXXI, ostendetur.

Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente à quo habet esse (1); sicut moveri sursum inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse producit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati. Unde non potest dici quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xi, cap. 15) cùm dicitur quòd « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati; » scilicet quia nunquam à peccato suo recessit (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quòd per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xi, cap. 19) quòd « solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent, præscire casuros. »

Ad *tertium* dicendum, quòd quidquid est in merito, est à Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd Deus non discrevit inter angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xi, cap. 11 et 33). Et ideo omnes in gratia creati, in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI. — UTRUM ALIQUA MORA FUERIT INTER CREATIONEM ET LAPSUM ANGELI (4).

De his etiam quodl. ix, art. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. Dicitur enim (Ezech. xxviii, 14): *Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cùm sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes (Hom. i in Ezech.) dicit quòd « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit. » Per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

(1) Notandum est B. Thomam hic loqui de natura integra. Nam cùm natura est integra, nullam habet inclinationem nisi eam quam ab auctore nature accipit; quando autem natura corrupta, habet inclinationem ad malum, ab auctore nature non descendente, sed ex corruptione peccati.

(2) Scotus affirmat diabolum in primo instanti creationis suæ peccare potuisse, sed B. Thomæ sententiam tenentur Bonaventura, Durandus, Richardus, Henricus et multi alii.

(3) A'iam interpretationem affert B. Thomas (De malo, quæst. xvi, art. 4 ad 4) ut ab initio sit idem quod statim post initium, quia diabolus statim post initium, vel circa initium creationis mundi peccavit.

(4) Patres qui credunt angelos ante mundum corporalem fuisse creatos, existimant angelos bonos et malos simul per quoddam tempus vixisse, sed alii D. Thomæ sententiam amplectuntur.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Joan. viii, 44) de diabolo, quòd *in veritate non stetit*. Et sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xi, cap. 15), « oportet ut hoc sic accipiamus quòd in veritate fuerit, sed non permanserit. »

CONCLUSIO. — Probabilius est et sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipuè si fuit in gratia creatus. Non inconvenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem et lapsum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior et Sanctorum dictis magis consonans est quòd statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratia fuerit creatus, ut supra diximus (quæst. LXII, art. 3). Cùm enim angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 5), si diabolus in gratia creatus, in primo instanti meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si verò ponatur quòd angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Origenes dicit quòd « serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulavit, » propter primum instans, in quo malus non fuit (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem. Et ideo, nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideo ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd « inter quælibet duo instantia esse tempus medium » habet veritatem, in quantum tempus est continuum; ut probatur (Physic. lib. vi, text. 2). Sed tamen in angelis, qui non sunt subjecti cœlesti motui qui primò per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quæ se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi. Quidam verò in seipsis remanentes, facti sunt nox per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. iv, cap. 24). Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti (2).

(1) Ita locutus est Origenes, quia putavit longè antea serpentem creatum esse quàm corporeæ creaturæ fierent, sed non malum fuisse nec dæmonem, nisi postquam omnia producta sunt.

(2) Via malorum angelorum tribus instantibus fuit completa: 1º meruerunt sicut boni angeli per conversionem ad Deum; 2º peccaverunt; 3º penam peccati contra voluntatem receperunt.

ARTICULUS VII. — UTRUM ANGELUS SUPREMUS INTER PECCANTES FUERIT SUPREMUS INTER OMNES (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 6, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 409, et Opusc. XV, cap. 19. et ad Ephes. II, lect. et Job. XL.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim (Ezech. XXVIII, 14): *Tu Cherub, extensus et protegens, posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit (De cœl. hierarch. cap. 6 et 7). Ergo angelus qui fuit supremus inter peccantes non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quòd ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissima creatura; quod est inconveniens.

3. Præterea, quânto aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere. Sed angelus quânto est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere. Et sic videtur quòd angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed *contra* est, quod dicit Gregorius in homil. de centum ovibus (Hom. 34 in Evang.) quòd « primus angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus angelorum prælatum eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit. »

CONCLUSIO. — Cùm peccatum angeli ex arbitrii libertate processerit, consonum magis est supremum angelum inter peccantes fuisse supremum inter omnes.

Respondeo dicendum quòd in peccato est duo considerare; scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quòd peccaverint superiores angeli quàm inferiores. Et propter hoc Damascenus (lib. II, cap. 4) dicit quòd « major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatum. » Et videtur hæc opinio consonare positioni platoniorum, quam Augustinus recitat (De civit. Dei, lib. VII, cap. 6 et 7, et lib. X, cap. 9, 10 et 11). Dicunt enim quòd omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, *deos* nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiori, *dæmones* verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiori, superiores hominibus ordine naturæ. Nec est abjicienda hæc opinio tanquam à fide aliena; quia tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4 et 5). Unde nihil prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora; superiores verò ad administrandum corpora superiora; supremos verò ad assistendum Deo. Et secundùm hoc Damascenus (De fid. cath. lib. II, cap. 4) dicit quòd illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus (2). *It* quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanserunt. Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in

Id communiter admittunt thomistæ, sed inter eos magna est contentio circa viam bonorum angelorum. Quidam volunt eam fuisse completam duobus tantùm instantibus. Ita Bannes, Joannes à S. Thoma, Serra, Contensonus; alii tribus, ita Craprocus, Salmanticens. Gonet. Sed res illa est parvi momenti (Cf. Billuart, Dissert. IV, art. 7).

1) Eà de re non consentiunt Patres. Tertullianus (Cont. Marc. lib. II, cap. 40); Lactantius

(Inst. lib. II, cap. 8); Gregorius (Mor. lib. IV, cap. 15); Beda (Comment. Job, ad cap. XL); Hugo Victorinus (Sum. Sent. tract. II, cap. 4); Magist. Sent. (lib. II, dist. 6) et ferè omnes scholastici D. Thomæ sententiam admittunt.

(2) Ita sentiunt quoque Gregorius Nyssenus, Cassianus (Collect. VII, cap. 8), et propter auctoritatem eorum qui hanc sententiam propugnauerunt, non rejicienda est ista opinio ut erronea.

superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit, quòd ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius; quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ; Seraphim autem interpretatur ardentis, sive incendentes. Et sic patet quòd Cherubim denominatur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato: Seraphim verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest. Et ideo primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubim.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina intentio non frustratur, nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit, et ex utroque habet gloriam; dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa verò creatura intellectualis, dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacumque creatura sublimi. Sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat. Unde potuit per liberam arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PECCATUM PRIMI ANGELI FUERIT ALIIS CAUSA PECCANDI (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in Exposit. litt. ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 4). Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed superbia excellentiam quærit. Magis autem excellentiæ repugnat, quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori. Et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quàm Deo. Sic autem peccatum unius angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subicerentur. Non ergo videtur quòd peccatum primi angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum quàm contra Deum alteri velle præesse; quia minùs habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos, ut sibi subicerentur, induxit, graviùs peccassent inferiores angeli quàm supremus. Quod est contra quod super illud (Psalm. CIII, 27): *Draco iste, quem formasti*, dicit glos. (ord.): « Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major. » Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed *contra* est, quòd dicitur (Apoc. XII, 4) quòd *draco traxit secum tertiam partem stellarum*.

(1) Docet B. Thomas peccatum primi angeli fuisse aliis causam peccandi, non cogentem, sed

quasi exhortatione quãdam et suggestionem inducentem; ita ferè omnes scholastici.

CONCLUSIO. — Primi angeli peccatum fuit aliis causa peccandi; non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens.

Respondeo dicendum quòd peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens (1). Cujus signum ex hoc apparet, quòd omnes dæmones illi supremo subduntur; ut manifestè appareat per illud quod dicit Dominus (Matth. xxv, 41): *Ite, maledicti, in ignem æternum qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in pœna; secundùm illud (II. Pet. ii, 29): *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt simul dæmones peccaverint (2), tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum, temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum et ad consentiendum, et locutione vocali, ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quòd etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis, in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur; ut patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti, in quo primus angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum, quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quàm inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quam sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quàm superiori (3). Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum, quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatiudinem consequerentur; præsertim quia supremo angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXII, art. 6), angelus non habet aliquid retardans, sed secundùm suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur; sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus angelus majorem habuit naturalem virtutem quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est. Et ideo factus est etiam in malitia major.

ARTICULUS IX. — UTRUM TOT PECCAVERUNT, QUOT PERMANSERUNT (4).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures peccaverunt de angelis quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus (Eth. lib. ii, cap. 6): "malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus."

2. Præterea, justitia et peccatum eâdem ratione inveniuntur in angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni; se-

(1) Exhortationem intelligit B. Thomas, non præcisè eam quæ fit per suasionem propriè dictam, vel per suggestionem, sed etiam quæ est per propositionem signi, vel exempli, aliis quod imitentur dati, ut ex part. III, quæst. VIII, art. 7 ad 2 colligi potest.

(2) Probabile est omnes dæmones simul peccasse, sed tamen id non est certum; unde S. Bonaventura contrarium opinatur.

(3) Non angeli inferiores subesse Luciferò, et

eum principem et ducem, potius quàm Deum, habere expressè voluerunt. Sic enim fuisset in illis error antè peccatum. Sed divinæ legis ordinem continentis, illum sibi virtualiter elegerunt in principem, quatenus eum imitati sunt eique adhæserunt.

4. Docet B. Thomas plures angelos permansisse in bono quàm ceciderunt; quod probabile, sed non certum videtur.

cundum illud (Eccles. 1, 15) : *Stultorum infinitus est numerus*. Ergo pari ratione in angelis.

3. Præterea, angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quod non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed *contra* est, quod dicitur (IV. Reg. vi, 16) : *Plures nobiscum sunt quam cum illis*. Quod exponitur de bonis angelis qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis qui nobis adversantur.

CONCLUSIO. — Plures angeli permanserunt in gratia, quam peccaverunt.

Respondeo dicendum quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem. Ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt. Natura enim consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quod sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio.

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum illos qui dicunt quod diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præsumt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ (2). In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum, et Principatum; quia hæc nomina sumuntur à scientia et potentia, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO LXIV.

DE POENA DÆMONUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum. — Et circa hoc quærentur quatuor : 1° De obtenebratione intellectus. — 2° De obstinatione voluntatis. — 3° De dolore ipsorum. — 4° De loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS I. — UTRUM INTELLECTUS DÆMONIS SIT OBTENEBRATUS PER PRIVATIONEM COGNITIONIS OMNIS VERITATIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 7, quæst. II, art. 1, et De malo, quæst. XVI, art. 6.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maximè cognoscerent seipsos; quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriam non convenit; cum

(1) Illa ratio est probabilis vel congrua, sed non ut demonstrativa afferri potest.

(2) Ita sentiunt Augustinus (De civ. Dei, lib. XII, cap. 1), Anselmus (Cur Deus homo, lib. I, cap. 48), Isidorus (De sum. bono, lib. I, cap. 42).

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem intelligas et concordas quiddam à Scriptura et sanctis Patribus sit enuntiatum circa scientiam diaboli.

ad magnam beatitudinem pertinere videatur (1); in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse maximè manifestum angelis, sive bonis, sive malis. Quòd enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri à phantasmatibus accipientis; sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis; eo quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum angelis conveniens est duplex secundum Augustinum (Sup. Gen. lib. iv, cap. 22), scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus; quia non vident res in Verbo: nec cognitio vespertina; quia cognitio vespertina refert res cognitæ ad laudem Creatoris. Unde post vespere fit mane, ut dicitur (Gen. i). Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, angeli in sua cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litteram, lib. v, cap. 19). Sed dæmones hæc cognitione privati sunt; quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur (I. Cor. ii, 8). Ergo pari ratione omni aliâ cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quaecumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniando. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam; quia ab eis divisi sunt boni angeli, sicut lux à tenebris; ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xi, cap. 19 et 33). Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur (Ephes. v). Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis angelis; quia *non est conventio lucis ad tenebras*; ut dicitur (II. Cor. vi, 14). Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed *contra* est, quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

CONCLUSIO. — Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta: gratuita verò speculativa quorundam secretorum Dei, est diminuta: gratuita verò, quæ ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.

Respondeo dicendum quòd duplex est cognitio veritatis: una quæ habetur per naturam; alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex: una quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinatorum revelantur; alia verò, quæ est affectiva, producens amorem Dei. Et hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura ejus aliquid subtrahi non potest; ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (ut sup.) quòd

(1) Non supernaturalem tamen, sed naturalem; ut patebit, 12, suo loco, quæst. III, art. 7.

« dona naturalia in eis integra manent. » Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta (1). Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta (2); quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta; ut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. ix, cap. 21). Non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatæ; licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angelo in hoc quòd cognoscat substantias separatæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectus nostri, et non solum propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Unde nec ipse angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiore cognitionem de Deo habere per suam naturam quam homo, propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad *tertium* dicendum, quòd creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis; et ideo cognitio creaturæ in propria natura, vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce. Cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis angelis, habet aliquid de luce divina et potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde et in Genesi legitur quòd *tenebras*, quas Deus à luce separavit, vocavit *noctem*.

Ad *quartum* dicendum, quòd mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognoverunt perfectè, neque æqualiter. Unde dæmones multò minùs, Christo existente in mundo, perfectè mysterium incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. ix, cap. 21): « Sicut angelis sanctis qui Verbi participatâ aeternitate perfruuntur; sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. » Si autem perfectè et per

(1) Attamen dæmones interdum Deo, vel angelis ejus quiddam agentibus impediuntur, no id cognoscant, quod alioquin possent naturaliter cognoscere. Sic enim impediti fuerunt ne partum B. Virginis agnoscerent, quod esset de Virgine incorrupta, ut ex S. Iguatio tradit Hieronymus.

(2) Cognitio illa quam hic docet B. Thomas esse per gratiam, non sic intelligenda est, quasi aliquo supernaturali lumine illustratur ad eam eliciendam; sed quia est de rebus naturalem cognoscendi vim superantibus, ita ut sit supernaturalis ex parte objecti.

certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo, subtilitate suæ naturæ; quia, licèt sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per revelationem à sanctis angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt autem per similitudinem intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab illis manifestatur. Tertio modo, cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis (2) quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura; ut supra de cognitione angelorum dictum est (quæst. LVII, art. 3).

ARTICULUS II. — UTRUM VOLUNTAS DÆMONUM SIT OBSTINATA IN MALO (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 4 et 2, et De malo, quæst. XVI, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia; quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

4. Præterea, Gregorius dicit quòd « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 8). Ergo eorum casus per alium reparari potest. Ergo non sunt in malitia obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo : *Scio qui sis, sanctus Dei* (Marc. 1, 24). Dæmones etiam *credunt et contremiscunt*, ut dicitur (Jacob. II, 19). Dionysius etiam dicit (De divin. nomin. cap. 4) quòd « bonum et optimum concupiscunt esse, vivere, et intelligere. » Ergo non sunt obstinati in malitia.

Sed *contra* est, quod dicitur in Psalm. LXXIII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*; quod de dæmonibus exponitur (4). Ergo semper obstinati in malitia perseverant.

CONCLUSIO. — Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors; angeli boni diviniæ justitiæ adhærentes, confirmati sunt in bono; angeli verò mali, et dæmones, obstinati remanserunt in malo.

(1) De ea responsione vid. sup. quæst. LVII, art. 5, et infra pars III, quæst. XLIV, art. 1.

(2) Id est, completam et perfectam representationem per actualem præsentiam objecti assequitur.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interima hæresim Origenis dicentis : Dia-

bolus sive dæmones aliquandò fore salvandos; item libertinorum dicentium : Diabolo post iudicium misericordia Dei præsto erit.

(4) Confer ea quæ dicta sunt (Matth. XV, II. Pet. II Epist. Judæ et Apocalyps. XX) *Et diabolus missus est, etc.*

Respondeo dicendum quòd Origenis (Periarch. lib. 1, cap. 6) positio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis et hominibus; quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam quòd et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo (1). Causam autem hujus obstinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu status. « Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus; » ut Damascenus dicit (De fid. orth. lib. II, cap. 4). Manifestum est autem quòd omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive sint parva, ante mortem sunt remissibilia; post mortem verò irremissibilia, et perpetuò manentia. Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quòd vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis; voluntas verò boni universalis; ut supra dictum est (quæst. LXIX, art. 4). Sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus verò universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quòd angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo verò per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhærere; voluntas autem angeli adhæret fixè et immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæSIONEM, potest liberè adhærere et huic, et opposito; in his scilicet quæ non naturaliter vult. Sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consuevit dici quòd « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » Sic igitur et boni angeli semel adhærentes justitiæ sunt in illa confirmati; mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infra dicetur (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd boni et mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit, quantum ad appetitum; licèt non quantum ad hoc quòd credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

(1) Quod fuit ita definitum ab Innocentio III in concil. general. Lateran. *Credimus... quòd Dei Filius Jesus Christus judicaturus est vivos et mortuos, redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis...*

illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.

(2) Sicut proposuerat se dicturum, nisi mors eum prænisset. Sed ex 4 Sententiarum in supplemento adjicietur (quæst. XCIII, art. 2).

Ad *quartum* dicendum, quòd non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad *quintum* dicendum, quòd actus dæmonis est duplex: quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, et is propriè potest dici actus ejus. Et talis actus dæmonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit. Sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntariè credit et confitetur, sed rerum evidentiâ coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitatî naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III. — UTRUM DOLOR SIT IN DÆMONIBUS (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 2, et De verit. quæst. XXIV, art. 4, tum in corp. tum ad 2, et quæst. XXVI, art. 5 ad 5, et art. 8 tum in corp. tum ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non sit in dæmonibus. Cùm enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium. Dicit enim Augustinus contra manichæos (De Gen. cont. man. lib. II, cap. 17): « Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur. » Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris. De his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor; secundùm illud (Job, XLII, 24): *Factus est ut nullum timeret*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed *contra* est, quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati; secundùm illud (Apoc. XVIII, 7): *Quantùm glorificavit se, et in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum et luctum*. Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

CONCLUSIO. — Dolor, non ut passio quædam, sed ut simplex voluntatis actus, in dæmonibus est; prout multa quæ sunt, esse non vellent; et quæ non sunt, esse velent.

Respondeo dicendum quòd timor, dolor, gaudium, et hujusmodi, secundùm quòd sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt. Sic enim sunt propriè appetitûs sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundùm quòd nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, quia dolor secundùm quòd significat simplicem actum voluntatis nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quòd dæmones multa velent non esse, quæ sunt; et esse, quæ non sunt. Vellent enim, cùm sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor; et præcipuè quia de ratione pœnæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cõhibetur (2).

(1) Illud ex Scriptura patet: *Diabolus missus est in stagnum ignis et sulphuris in sæculo sæculorum*. Hanc doctrinam unanimiter tenent omnes sancti Patres. Origenes (Periarch. lib. II, cap. 81), Ambrosius (Hexam. lib. VII, cap. 15), Theophilact. in cap. IX Marc. ab eis omnes dolores physicos remouent; Damascenus et Lac-

tantius credunt eos igne magis subtili et spiritali, si id dicere fas est, quàm ignis terrestris torqueri; Augustinus et Gregorius Magnus hanc distinctionem non expriment et de infero angelis et hominibus communi loquuntur.

(2) Hinc omnis dolor dæmonum non ad pœnam sensûs pertinet. E. Thomas scribit ipse (De

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet, unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maximè secundùm quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus: quia non solum in diversis, sed etiam in una et eadem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsentì, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est quòd *dæmones credunt et contremiscunt* (Jacob. II, 19).

Ad *tertium* dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 13) quòd « dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. » Dæmon ergo, cùm perversæ sit voluntatis et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV. — UTRUM AER ISTE SIT LOCUS PŒNALIS DÆMONUM (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. I, art. 5 tum in corp. tum ad 4, et dist. 47, quæst. I, art. 5, quæst. IV ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aer iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis. Ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnà ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Genes. ad litter. lib. III, cap. 10) quòd « aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus, usque ad tempus iudicii (3). »

CONCLUSIO. — Angelis malis duplex pœnalis convenit locus; infernus pro ipsorum culpa, aer iste caliginosus usque ad diem iudicii ad honorum exercitium.

Respondeo dicendum quòd angeli secundùm suam naturam mediè sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directè; dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur à malo; et hoc decenter fit per angelos bonos. Alio modo indirectè; dum scilicet aliquis exercetur, impugnatus per impugnationem contrarii. Et hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur; unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus;

malo. quæst. II, art. 2 ad 8) pœnam eorum essentialè consistere in separatione à Deo et dolore exinde proveniente.

(1) In dæmonibus non est verum gaudium; nam si de damnatione hominum gaudent, attamen in eo voluntas eorum nunquam quietatur; tum quia neque multos, neque tam frequenter homines separant quàm vellent, tum quia dolor de amissa beatitudine, et invidia de hominum salute, de quæ Dei gloria, non permittit voluntatem ipsorum quietari.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò intelligenda sint hæc verba Apostoli quibus vocat diabolum (Ephes. II): *Principem potestatis aeris hujus*, et illa S. Petri: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (I. Pet. V).

(3) Ita sentiunt Tertullianus (Apologet. cap. 22), Hieronymus (Comm. in Ep. ad Ephes. cap. 6), Chrysostomus (Hom. XI in Ep. I ad Thessal.), Theodoretus (Orat. III cont. Græcos), Fulgentius (De Trin. cap. 8).

alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem iudicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum, et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines quàm angeli in inferno erunt; boni verò in cœlo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd locus non est pœnalis angelò, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando: dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad *secundum* dicendum, quòd anima secundum ordinem naturæ non præferat alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri pœnam sensibilem, tam dæmonum quàm animarum; et similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum; et repugnans Apostoli sententiæ, qui dicit (II. Cor. v, 1): *Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in cœlo*. Alii verò, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus (1). Sed melius est dicendum quòd idem iudicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus et de bonis angelis. Unde dicendum est quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra. Similiter dicendum est quòd, licet dæmones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam glos. (Jacobi ord. super illud: *Inflammata à gehenna*) quòd « portant secum ignem gehennæ quocumque vadant. » Nec est contra hoc, quòd *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur (Luc. viii), quia hoc petierunt, reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde (Matth. viii) dicitur quòd *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*.

QUÆSTIO LXV.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat; scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, etc. Opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem à tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento*. Et opus ornatûs, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento*, etc. Primò ergo considerandum est de opere creationis; secundo, de

(1) Nonnulli ex Patribus existimârunt supplicium dæmonum usque ad diem iudicii differri. Ita opinati sunt Iren. (Cont. hæres. lib. v) et Justinus (apud Euseb. Hist. lib. iv, cap. 17), quia res tunc novum erat satis explorata. Sed nunc

aliter loquendum præsertim ex concilio Florentino quod defuit animas eorum qui in peccato mortali decedunt, mox in infernum descendere ut disparibus pœnis crucientur.

opere distinctionis; tertio de opere ornatûs. — Circa primum quærentur quatuor: 1° Utrûm creatura corporalis sit à Deo. — 2° Utrûm sit facta propter bonitatem Dei. — 3° Utrûm sit facta à Deo mediantibus angelis. — 4° Utrûm formæ corporum sint ab angelis, an immediatè à Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT A DEO (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 57, quæst. 1, art. 2, et Cont. gent. lib. II, cap. 6 et 15, et lib. III, cap. 1, et De potent. quæst. III, art. 5, et Opusc. X, de regimine principum, lib. III, cap. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim (Eccles. III, 14): *Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum*. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum. Dicitur enim (II. Cor. IV, 18): *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna*. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea (Genes. I, 31) dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona*. Sed creaturæ corporales sunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias; ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea, id quod est à Deo, non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo. Unde Apostolus dicit (II. Cor. IV, 18): *Non contemplantibus nobis quæ videntur*. Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed *contra est*, quod dicitur (Psal. CXLV, 6): *Qui fecit cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt* (2).

CONCLUSIO. — Cùm corporalia omnia conveniant in esse, necesse est ut omnia effectivè in esse à Deo dependeant.

Respondeo dicendum quòd quorundam hæreticorum positio est quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit (II. Corinth. IV, 4): *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*. Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundùm se uniuntur. Et inde est quòd quodcumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo; sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse *Deus hujus sæculi*, non creatione; sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur (ad Philip. III, 19): *Quorum Deus venter est*.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes creaturæ Dei secundùm aliquid in æternum perseverant, ad minus secundùm materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum rediguntur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundùm materiam; sed mutantur secundùm formam substantialem. Creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundùm substantiam, sed sunt

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim manichæorum dicentium corpus à malo principio factum, alligensium volentium omnia corpora à diabolo creata fuisse et catharorum qui eandem doctrinam asseruerunt.

(2) Definitum est Deum esse auctorem omnium rerum corporalium à concilio Nicæno in suo symbolo; à concilio Lateranensi sub Innocentio III, à concilio Bracarensi et à Leone summo pontifice (Ep. LXVI, cap. 8 qui priscillianistarum figmenta recensuit et profligavit).

mutabiles secundum alia; puta secundum locum, ut corpora caelestia; vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit: *Quæ videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quod omnis creatura visibilis subjacet tempori, vel secundum suum esse, vel secundum suum motum; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt. Quæ autem sunt in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et supra præmiserat: *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis* (II. Cor. iv, 17).

Ad secundum dicendum, quod creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum: secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri; licet utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur (Rom. i, 20). Sed quod avertant à Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur (Sap. xiv, 41) quod *creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic à Deo abducunt, attestatur quod sunt à Deo. Non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

ARTICULUS II. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT FACTA PROPTER DEI BONITATEM (1).

De his etiam supra quæst. xxv, art. 5, tum in corp. tum ad 2, et Opusc. II, cap. 100 et 101.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim (Sap. i, 14): *Creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spirituales, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est, quod dicitur (Proverb. xvi, 4): *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

CONCLUSIO. — Visibilia omnia et corporalia sunt effectivè à Deo producta; non

(1) Ex hoc articulo habes quomodo rejicias errorem Origenis et priscillianistarum dogmatizantium crea turam corporalem non esse factam

ex prima Dei intentione ac per se, sed solum occasione desumptâ ex creaturarum spiritualium peccato.

in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam.

Respondeo dicendum quòd Origenes posuit (Periarch. lib. II, cap. 1 et 9) quòd creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales: quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in sua simplicitate remanentes; quædam verò aversæ à Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis à Deo. Quæ quidem positio erronea est (1). Primò quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ, narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit (Gen. 1): *Vidit Deus quòd hoc esset bonum*; quasi diceret quòd unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò, quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset à casu. Si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum; sequeretur quòd essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. — Unde, hæc positione remotâ tanquam erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primò quidem, quòd singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum: secundò verò, quòd pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor: tertio verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam; partes enim sunt quasi materia totius. Ulteriùs autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; putâ ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundò autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi. Ulteriùs autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt suâ operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quòd Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodammodo propter spirituales, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo. Justum enim est quòd æqualibus æqualia retribuuntur. Non au-

(1) Ista opinio fuit damnata à concilio Constantinopolitano VI, art. 2, et à concilio Bracarensi primo his verbis: *Si quis animas humanas*

dicit priùs in caelesti habitatione peccasse, et propter hoc in corpora humana interjectas, sicut Priscillianus dixit; anathema sit.

tem habet locum in prima rerum institutione (1). Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitia, nullâ tamen præsuppositâ meritorum diversitate.

**ARTICULUS III. — UTRUM CREATURA CORPORALIS SIT PRODUCTA A DEO
MEDIANTIBUS ANGELIS (2).**

De his etiam in Sent. II, dist. 4, quæst. 1, art. 4, et Opusc. xv, cap. 9 et 20.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta; secundum illud (Psal. ciii, 24): *Omnia in sapientia fecisti*. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in princ. Metaph. (lib. 1, cap. 2). Unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. iii, cap. 4). Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quòd creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum: quia idem semper facit idem. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quàm corporales sunt immediatè à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quàm alia. Quod patet esse falsum; cum propter longè distare à Deo dicat Philosophus (De gener. et corrup. lib. ii, text. 59) quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. 1, 4): *In principio creavit Deus cælum et terram*: per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediatè à Deo producta (3).

CONCLUSIO. — Creaturæ corporales sunt effectivè et immediatè à Deo productæ, et non mediâ aliquâ angelorum operatione.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt (4) gradatim res à Deo processisse: ita scilicet quòd ab eo immediatè processit prima creatura, et illa produxit aliam; et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc processio est impossibilis: quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imperfectum enim est prius quàm perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo (5). Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem

(1) Nisi justitia largè accipiatur; nam in eo sensu D. Thomas dicit ipse (Cont. gent. lib. ii, cap. 28) quòd potest dici in creatione rerum justitia, in quantum divinam concedit bonitatem.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem interimas hæresim archonticorum dicentium archangelos mundum creasse; item quorundam philosophorum qui existimant quòd angeli sunt creatores corporum, Deus verò animarum.

(3) Hoc definitum est à concilio Lateranensi his

verbis: *Deus est unum universorum principium, qui simul omnipotenti sui virtute simul utramque condidit creaturam, angelicam videlicet et mundanam.*

(4) Tam hæretici, tum pagani vel infideles philosophi. Ex hæreticis Simon Magus, Saturninus, Basilides, carpoetrini, cerinthiani et gnostici.

(5) Impium est et hæreticum, ait Damascenus (De orth. fid. lib. 1, cap. 5), dicere aliquam creaturam creasse.

id quod substernitur in rebus, invenitur communius quàm id quod informat et restringit ipsum; sicut esse quàm vivere, et vivere quàm intelligere, et materia quàm forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causa directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supræmæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productà aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quòd nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo, ut Moyses ostenderet corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus cælum et terram.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab alia, hoc enim impossibile est; sed ita quòd ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ipse Deus unus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est (quæst. xiv, art. 2, et quæst. xv, art. 1). Et ideo, etiàm est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex apprehendendo diversas formas producit diversa artificiatà.

Ad *tertium* dicendum, quòd quantitas virtutis agentis non solùm mensuratur secundum rem factam, sed etiàm secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit à majori, et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM FORMÆ CORPORUM SINT AB ANGELIS (2).

De his etiàm Sent. I, dist. 56, quæst. II, art. 4, et Sent. II, dist. 4, quæst. I, art. 4, et dist. 48, quæst. II, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 24 et 69, et Opusc. XXXIV, cap. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius (De Trin. lib. I) quòd « à formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. » Formæ autem quæ sunt sine materia sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quàm corpora cœlestia. Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus. Unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia, derivantur.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 8) quòd « non est putandum, angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo. » Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed à Deo.

(1) Ut et plenius ex professo jam probatum est supra quæst. XLV, art. 5.

(2) Per formam corporum substantialem intelligitur id per quod omnia in certa specie entis simpliciter constituuntur. Hinc lignum potest esse materia communis ex qua fiunt om-

nesstatuæ; figura verò ab artifice inducta quilibet statuam in certa representatione constituens erit forma, ita ut idem lignum dum habet figuram Cæsaris, sit statua Cæsaris; dum habet figuram equi, sit statua equi.

CONCLUSIO — Cùm formæ sensibiles et corporales sint, ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur à formis separatis, nisi ut motoribus ad formas; et à Deo ut prima causa, et à compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.

Respondeo dicendum quòd opinio fuit quorumdam quòd omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari à formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quòd in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant platonici ordinem substantiarum separatarum; putà quòd una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum; supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam, et causam omnis vitæ; et ulterius quamdam, quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse. — Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali, sicut à formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam. — Omnes autem hæc opiniones ex una radice processisse videntur: quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas (1). Sed, sicut probat Aristoteles (Met. lib. vii, text. 26, 27 et 28), id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quòd ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis; quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cùm simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquid compositum; secundum quòd hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum (2) ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. iii, cap. 4 et 5), sequitur ulterius quòd etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione non conside-

(1) Juxta mentem peripateticorum, forma propriè non habet esse, sed est id per quod compositum habet esse; et ideo non est propriè id quod fit, sed solum id quo aliquid fit.

(2) Educi de potentia materiæ, ait ipse D. Thomas, est aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Hinc ad educationem formarum cor-

ruptibilium tria requiruntur: 1º ut materia præsupponatur; 2º ut contineat in sua potentia formam producendam; 3º ut concurrat ad ipsum fieri formæ, ita ut agens non producat eam, nisi dependenter à materia concurrente per modum subiecti præsuppositi ad actionem agentis formam producentis.

ratur aliqua transmutatio de potentia in actum (1). Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : *Dixit Deus, Fiat hoc, vel illud* ; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, à quo secundùm Augustinum (Tract. 1 in Joan. et Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 4), est « omnis forma, et compago, et concordia partium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina; sicut etiam Apostolus dicit (Hebr. xi, 3) : *Fide credimus aptata esse sæcula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si autem per formas quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quòd ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per influxum, sed per motum.

Ad *secundum* dicendum, quòd formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici, à quibus per motum procedunt; vel ulteriùs ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUÆSTIO LXVI.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò de ipsa distinctione secundùm se. — Circa primum quærentur quatuor : 1° Utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius. — 2° Utrùm sit una materia omnium corporalium. — 3° Utrùm cælum empyreum sit concreatum materiæ informi. — 4° Utrùm tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I. — UTRUM INFORMITAS MATERIÆ TEMPORE PRÆCESSERIT FORMATIONEM IPSIUS (2).

De his etiam infra quæst. LXVI, art. 1, et quæst. LXXIII, art. 2, et De potent. quæst. IV, art. 1 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim (Gen. 1, 2) : *Terra erat inanis et vacua*; sive *invisibilia et incomposita*, secundùm aliam litteram (70 interpr.): per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit (Conf. lib. XII, cap. 12, et Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 11). Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur; sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente; quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quòd accidens sit sine subjecto; ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quòd materia esset sine forma.

Sed *contra*. Imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur (Deut. xxxii, 4) : *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

(1) Formæ cœlorum et elementorum in prima rerum creatione non sunt eductæ de potentia materiæ, sed simul cum materia creatæ. Illa conclusio, ait Goudin, communis est inter thomistas et eam sequuntur plures extranei.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem intelligas duplici sensu et utroque catholico primum capitulum Genesis circa formationem materiæ et informitatem circa prius, et posterius de illis duabus.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi infirmitas. Si ergo infirmitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt chaos (1).

CONCLUSIO. — Infirmitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem aut distinctionem, sed naturâ; præcessit autem infirmitas materiæ ejus formationem, id est, pulchritudinem et ornatum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc sunt diversæ opiniones Sanctorum. Augustinus enim vult (Sup. Gen. lib. 1, cap. 15) quòd infirmitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius (Hom. II sup. Hexam.), Ambrosius (Hex. lib. 1, cap. 8) et Chrysostomus (Hom. II in Gen.), volunt quòd infirmitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæc opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt: aliter enim accipit infirmitatem materiæ Augustinus quàm alii. Augustinus enim accipit infirmitatem materiæ pro carentia omnis formæ; et sic impossibile est dicere quòd infirmitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere ens actu sine actu; quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quòd habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta. Quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu; putà ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quòd fieri non esset nisi alterari; quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quòd superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis (2). Et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere, quòd materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si infirmitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, infirmitas materiæ non præcessit tempore formationem seu distinctionem ipsius, ut Augustinus dicit (ubi sup.), sed origine, seu naturâ tantum; eo modo quo potentia est prior actu et pars toto. Alii verò Sancti accipiunt infirmitatem, non secundum quòd excludit omnem formam, sed secundum quòd excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quòd infirmitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic, secundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit (quæst. LXIX, art. 1). Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis; unde dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex

(1) Ex græco $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ quod à confusione sic dictum est propter totius mundi molem initio confusam. Inde Ovidius I Metamorph. : *Unus erat toto naturæ vultus in orbe Quem dixere chaos, rudis indigestaque moles.*

(2) Nam forma accidentalis definitur illa quæ supervenit rei jam in suo esse substantiali constitutæ, ipsique tribuit aliquid esse secundarium, ut fortitudo et velocitas sunt equi formæ accidentales.

pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quòd est aquis discooperta, et quantum ad hoc dicitur quòd terra erat *inanis* sive *invisibilis*; quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò quam habet ex hoc quòd est ornata herbis et plantis. Et ideo dicitur quòd erat *vacua* seu *incomposita*, id est, non ornata, secundum aliam litteram (70 interp.). Et sic, cum præmississet duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quòd dixit: *Tenebræ erant super faciem abyssi*, secundum quòd sub cœlo etiam aer includitur; informitatem verò terræ, per hoc quòd dixit: *Terra erat inanis et vacua*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino et ab aliis Sanctis. Augustinus enim vult (ubi sup.) quòd nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima: non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum subsidet formis; et cum aqua, inquantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur *terra inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita*; quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur *invisibilis* vel *inanis*, et ejus potentia per formam repletur; unde et Plato (citatur in Timæo ab Arist. Phys. lib. iv, text. 15) materiam dicit esse locum. Alii verò Sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ (1), quæ qualiter secundum eos erat informis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd natura producit effectum in actu de ente in potentia; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo. Et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma quam accidenti sine subjecto.

Ad *primum* verò quod objicitur in contrarium, dicendum est quòd si, secundum alios Sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primum quidem cœli et terræ; in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam; ut infra patebit (quæst. LXIX, art. 1). Et hoc, cum dicit: *In principio Deus creavit cœlum et terram*, etc. Secundò per distinctionem elementorum quantum ad formas suas; per hoc quòd nominat terram et aquam: aerem autem et ignem non nominat; quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato (in Tim. cap. 26) aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur, *Spiritus Domini*, quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem verò intellexerit significari per cœlum, quod igneæ naturæ esse dixit; ut Augustinus refert (De civit. Dei, lib. viii, cap. 11). Sed Rabbi Moyses in aliis

(1) Nomine terræ ipsum terræ elementum intelligunt, ita tamen ut sub eo tanquam maximè

sensibili vel reliqua tria elementa comprehendantur.

cum Platone concordans, dicit (lib. II Perplexorum, cap. 30) ignem significari per tenebras; quia, ut dicit, in propria sphaera ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod *spiritus Domini* in Scriptura non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui *aquis superferri* dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superferretur materiae quam vult formare (1). Tertia distinctio significatur secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur: aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas; per hoc quod dicitur: *Tenebrae erant super faciem abyssi*. Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit (quaest. LXXI).

ARTICULUS II. — **UTRUM UNA SIT MATERIA INFORMIS OMNIUM CORPORALIUM** (2). De his etiam in Sent. II, dist. 42, art. 4, et Cont. gent. lib. II, cap. 46, § 8, et Opusc. III, cap. 54, et Opusc. XV, cap. 7, et Opusc. XLII, cap. 44 et 45, et De caelo, lib. I, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 12): « Duo reperio quae fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe. » Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit (Met. lib. V, text. 10) quod « illa quae sunt unum in genere, sunt unum in materia. » Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma; scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantum omnium corporalium.

Sed *contra*. Quaecumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem; ut dicitur (De generatione, lib. I, text. 50). Sed corpora caelestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

CONCLUSIO. — Non est una omnium corporum corruptibilem et incorruptibilem materia, nisi secundum analogiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversae opiniones philosophorum. Plato enim et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quaedam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiae, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus caelestibus dicentem: « Naturam vestram estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro. » Hanc autem positionem Aristoteles (De caelo, lib. I, text. 5) reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus caeleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia à natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis

(1) Ita sentiunt Augustinus (De Gen. contra manich. lib. I, cap. 3, et De Gen. ad litt. lib. I, cap. 7), Basiliius hom. II in Hexam., Ambrosius (lib. in Hexam. cap. 8).

(2) B. Thomas in hoc articulo docet non unam esse materiam omnium corporalium atque adeo materiam caeli non esse ejusdem speciei vel rationis quam materia elementorum aliarumque corporum inferiorum.

cœlestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum, ei qui est deorsum; ita corpus cœleste est absque contrarietate; corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quòd secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia. — Sed non obstante hæc differentiâ corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicëbron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si forma corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quòd dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum; quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu; sicut etiam accidebat antiquis naturalibus qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu; putâ ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. — Supposito autem quòd nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quòd non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quòd materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita è converso. Sic ergo materia, secundum quòd est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione; quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quòd corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. — Nec tamen dicendum est, ut Averroës fingit (Lib. de substantia orbis, cap. 2), quòd ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex formâ et subjecto formæ), sequitur quòd sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cœlesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quòd materia corporis cœlestis, secundum se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quòd nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum (1), ut Aristoteles dicit (De cœlo, lib. 1, text. 20). Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quòd conveniunt in ratione potentiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam (2). Vel dicendum quòd materia

(1) Corpora cœlestia sunt variabilia quoad loca, sed non quoad existentiam.

(2) Seu essentiam quandam à natura quatuor

elementorum separatam vel eâ puriorem. Unde factum est ut quod ex re qualibet subtilius, purius, defæcatus elicitur, dici *quinta essentia* soleat,

informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum (1) potentiæ in eis, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 26). Secundùm autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cùm non sit alia à formis quibus corpora distinguuntur; ut dicitur est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quòd ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia à materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICULUS III. — UTRUM CŒLUM EMPYREUM SIT CONCREATUM MATERIÆ INFORMI (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 42, art. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quòd sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cœlum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis; quod minimè apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. III, cap. 4) « quòd inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. » Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile; cùm nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quòd cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus: contra, Augustinus dicit (De Trin. lib. IV, cap. 20) quòd nos, « secundùm quòd mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus. » Ex quo patet quòd contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquid corpus, partim diaphanum, et partim lucidum; scilicet cœlum sidereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum aqueum vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quòd sit totum lucidum. Sed hoc esse non potest; quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed *contra* est, quod Strabus dicit (glos. ord. ex Beda), quòd cùm dicitur, *In principio creavit Deus cœlum et terram*, « cœlum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum; id est, igneum. »

CONCLUSIO. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundùm corpus, quod cœlum empyreum est appellatum.

Respondeo dicendum quòd cœlum empyreum non invenitur positum nisi

(1) Differunt genere physico seu materiæ ex qua constant ab elementis, sed non differunt genere logico, cùm omnes ejusmodi substantiæ contineantur sub genere substantiæ.

(2) Materia informis illa est quæ decorum et ornatum suum nondum habet et cœlum empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore sic dicitur.

per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii (1). In cuius positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda (ibid.), quod « statim factum, angelis est repletum. » Basilius etiam dicit (Hom. in Hexam.): « Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur. » Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cælum empyreum eâ ratione, quia firmamentum, per quod cælum empyreum intelligunt, non in principio, sed secundâ die dicitur factum. Basilius verò eâ ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoasse; quod manichæi calumniantur, Deum Veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes. Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et aliter ab aliis Sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. 1, cap. 15, et lib. VII, cap. 27), per hoc quod informitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios verò, cum tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis; divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. — Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis, et corporalis; non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis, et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore. — Sciendum est autem quod Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 9 et 27) dicit, quod Porphyrius discernebat à dæmonibus angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam platonius, cælum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundum quod nomen atheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur à velocitate motus, ut Aristoteles dicit (De cælo, lib. 1, text. 22). Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cælum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi; quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ cessabit corporum motus. Et talem oportuit esse à principio dispositionem cæli empyrei.

Ad *secundum* dicendum, quod satis probabile est quod cælum empyreum, secundum quosdam, cum sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum cursum. Probabilius tamen videtur dicendum quod sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos

(1) Sed post eos hoc unanimiter admiserunt theologî. De fide est existere cælum in quod animæ sanctorum recipiuntur post mortem, ut patet ex symbolis et Scripturâ sacrâ, sed non est

dogma catholicum esse illud cælum quod vocatur empyreum, quodque à cæteris cælis distinctum supponitur.

qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium (De cœl. hier. cap. 8); ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, putâ virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens (1).

Ad *tertium* dicendum, quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit (Homil. II in Hexam.) quod « ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat. »

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Basilius dicit in Hexamer. (ubi supra), « constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessariò post se regionem relictam carentem luce constituit; utpote fulgore, qui superradiabat, excluso. » — Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici quod habet lucem cœlum empyreum non condensatam ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem. Vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM TEMPUS SIT CONCREATUM MATERIÆ INFORMI (3).

De his etiam in Sent. II, dist. XII, quæst. I, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. XII, cap. 12) ad Deum loquens: « Duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. » Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat; sed postmodum, cum divisit Deus lucem à tenebris. Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo à principio non erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed *contra* est, quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 3) quod « spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis. »

CONCLUSIO. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.

Respondeo dicendum quod communiter dicitur, quatuor esse primò creata; scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim (loc. cit. in arg. 1) ponit duo primò creata, scilicet naturam angelicam, et materiam corporalem,

(1) Sic tacitè revocat S. Thomas quod ea de re in Sentent. II, dist. 2, quæst. II, art. 5, assertivè dixerat, non posse poni rationabiliter cælum empyreum influentiam habere super corpora cum et ipsum ponatur immobile, nec influere possit sine motu

(2) Refert ea de re varias opiniones Sylvius, jure animadvertendo omnia illa esse valdè incerta.

(3) In hoc articulo docet D. Thomas quatuor compta esse aut quatuor quæ simul ab initio creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem et tempus.

nullâ mentione factâ de cœlo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed naturâ. Et sicut naturâ præcedunt formationem, ita etiam et motum, et tempus. Unde tempus non potest eis cõnumerari. Proceidit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum, ponentium quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem. Et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod. Aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus hoc dicit eâ ratione quâ natura angelica et materia informis præcedunt origine seu naturâ tempus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut secundum alios Sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad *tertium* dicendum, quòd si motus firmamenti non statim à principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motûs firmamenti, sed cujuscumque primi motûs. Accidit enim tempori quòd sit numerus motûs firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum (1). Si autem esset alius motus primus, illius motûs mensura esset tempus; quia omnia mensurantur primò sui generis. Oportet autem dicere statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore; cum nihil aliud sit tempus, « quàm numerus prioris et posterioris in motu. »

Ad *quartum* dicendum, quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solùm ab subjectum mobile.

Ad *quintum* dicendum, quòd locus intelligitur in cœlo empyreo, omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod est non permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modò nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc* (2).

QUESTIO LXVII.

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et primò de opere primæ diei; secundò, de opere secundæ diei; tertio, de opere tertiæ diei. — Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrum lux propriè in spiritualibus dici possit. — 2º Utrum lux corporalis sit corpus. — 3º Utrum sit qualitas. — 4º Utrum conveniens fuit primâ die fieri lucem.

ARTICULUS I. — UTRUM LUX PROPRIÈ IN SPIRITUALIBUS DICATUR (3).

De his etiam Sent. II, dist. 15, art. 2, et quodl. 6 in fin. et in Joan 1, lect. 8 in principio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. IV, cap. 28) quòd « in spiritualibus melior et certior lux est. » Et, quòd Christus non sic dicitur lux, quomodo lapis; sed illud propriè, hoc figurativè.

2. Præterea, Dionysius (De div. nom. cap. 4) ponit lumen inter nomina

(1) Intelligendo per firmamentum non cælum illud in quo dicuntur esse positæ stellæ, sed illud cælum quod sideribus omnibus excelsius, *primum mobile* nuncupatur.

(2) Nunc temporis est instans indivisibile quo constat tempus. Juxta thomistas nihil de tem-

pore est per se et rigorosè præsens, nisi instans indivisibile, quod *nunc* vocant.

3 Docet D. Thomas nomen lucis, si secundum primam nominis impositionem accipiatur, dici metaphoricè de spiritualibus; si verò accipiatur secundum communem usum loquendi, propriè dici tam de spiritualibus quàm de corporalibus.

intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus (1).

3. Præterea, Apostolus dicit (Ephes. v, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quàm in corporalibus. Ergo et lux.

Sed *contra* est, quod Ambrosius (De fide, lib. II) ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur (2).

CONCLUSIO. — Lumen, quoad usum, assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit. Quoad primam verò ejus impositionem, ut scilicet importat manifestationem in sensu visûs, non nisi metaphoricè in spiritualibus assumitur.

Respondeo dicendum quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: uno modo, secundum primam ejus impositionem; alio modo secundum usum nominis. Sicut patet in nomine *visionis*, quod primò impositum est ad significandum actum sensûs visûs, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensûs, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim, *vide* quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum. Et ulterius etiam ad cognitionem intellectûs, secundum illud (Matth. v, 8) : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visûs. Postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè (3) in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit (loc. cit.). Si autem accipiatur secundum quòd est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM LUX SIT CORPUS (4).

De his etiam in Sent. II, dist. 2, quæst. II, art. 5 ad 4, et dist. 50, quæst. II, art. 1, et De cælo, lect. 10 et De anim. lib. II, lect. 14.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux sit corpus. Dicit enim Augustinus (De lib. arbitr. lib. III, cap. 5) quòd « lux in corporibus primum tenet locum. » Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit (Top. lib. v, cap. 2) quòd « lumen est species ignis. » Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio. Coniunguntur etiam diversi radii, et separantur; ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 2); quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed *contra*. Duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

CONCLUSIO. — Cùm illuminatio fiat in instanti, et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.

Respondeo dicendum quòd impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter. Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis; nec est possibile secundum natu-

(1) Augustinus et Dionysius hic citati intelligendi sunt secundum posteriorem sensum, et sic lux de Deo ipso propriè dicitur.

(2) Ambrosius hic loquitur de splendore secundum primam nominis impositionem.

(3) Vox illa in eo sensu intelligitur propriè ut aliquid corporale significans, et corporalia de

spiritualibus non dicuntur nisi metaphoricè.

(4) Mens D. Thomæ in hoc articulo non fuit negare lucem esse accidens quoddam corporeum, sed tantum esse corpus propriè dictum; quod rerum physicarum scientia hodiè adversatur. Omnes enim physici lumen esse corpus fluidum et imponderabile existimant.

ram duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundò, apparet idem ex ratione motùs. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporalis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quòd priùs perveniat ad medium magnitudinis, quàm ad extremum. Illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quòd fiat in tempore imperceptibili; quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio (putà ab Oriente in Occidentem) tempus latere non posset. Statim enim cùm sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum (1). Est etiam aliud considerandum ex parte motùs; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundùm circumulum quàm secundùm rectitudinem (2). Unde manifestum est quòd illuminatio non est motus localis alicujus corporis. Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quòd corpus luminis corrumpetur, et quòd materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantùm corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quòd ad solam absentiam luminaris tantùm corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quòd non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quòd ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quòd lumen congregetur circa candelam; quia non apparet ibi major claritas post, quàm ante. Quia ergo omnia hæc non solùm rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quòd impossibile est lumen esse corpus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu; scilicet pro igne, quòd inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd Aristoteles lumen nominat ignem in propria materia; sicut ignis in materia aerea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo. Non tamen est multùm curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus; quia inducit ea ut probabilia secundùm opinionem aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphoricè, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum, ut probatur (Phys. lib. viii, text. 55), utimur nominibus pertinentibus ad motum localem, in alteratione et in omnibus motibus. Sicut etiam nomen distantia derivatum est à loco ad omnia contraria; ut dicitur (Metaphys. lib. x, text. 13).

ARTICULUS III. — UTRUM LUX SIT QUALITAS.

De his etiam in Sent. ii, dist. 4, art. 5 et 4, et De spiritualibus creaturis, art. 8 ad 42, et De anima, lib. ii, lect. 44, et Opusc. ix, quæst. vii, et De cælo, lib. ii, lect. 40.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium; sicut calido con-

(1) Motus luminis non fit in instanti, ut opinatur auctor, sed à sole ad terram in intervallo 45^o pervenit.

(2) Motus luminis est semper secundùm rectitudinem; illud, ut axioma, ab omnibus scientiæ peritis admittitur.

trariatur frigidum, et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium. Tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus. Dat etiam esse spirituale coloribus; quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit (De fid. orth. lib. I, cap. 9) quòd lux est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Cùm lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quamdam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete; sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse (1), propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color verò non denominat ipsum; non enim dicitur aer coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora: intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii verò dixerunt quòd lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primò quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis; quia *quod quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 26). Lux autem est secundùm se sensibilis. Secundò, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin, eâ recedente, corrumpetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. — Dicendum est ergo quòd sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis; ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis à se lucentis, si aliquid aliud tale est. Cujus signum est, quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundùm diversas naturas corporum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfectè recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundùm inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatione non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad *secundum* dicendum, quòd accidit luci quòd non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est à contrarietate elongatum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut calor agit ad formam ignis (3), quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœlestium, ad producendas formas subs-

(1) Quandò enim videmus parietem album vel nigrum, idcirco aer intermedius non est albus aut niger.

(2) Qualitates sensibiles corporum quæ sunt susceptive contrarietatum habent contrarium, sed non ita de qualitatibus corporis, quod est ab omni contrarietate elongatum.

(3) Causa est potior effectu, si agitur de causa principali; sed lumen est causa instrumentalis sive ad formas substantiales producendas, sive ad faciendos colores visibiles actu; causa verò principalis est ipsum corpus cœleste luminocorum.

tantiales; et ad hoc quòd faciat colores visibiles actu, inquantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER LUCIS PRODUCTIO IN PRIMA DIE PONATUR (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 15, art. 4, et ad Gal. IV, lect. 6 in fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est (art. præc.). Qualitas autem eùm sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo primà die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quartà. Ergo non debuit poni productio lucis primà die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quòd legitur factum die secundà. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Præterea, si dicatur quòd intelligitur de luce spirituali. Contra: lux, quæ legitur facta primà die, facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ; quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 5). Non ergo primà die debuit poni productio lucis.

Sed *contra*. Id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri primà die.

CONCLUSIO. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem ut primo die lux fieret.

Respondeo dicendum quòd de productione lucis est duplex opinio. Augustinus enim (De civ. Dei, lib. XI, cap. 9 et 33) videtur dicere quòd non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem. Et ideo dicit quòd eùm dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, per cælum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quàm corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quòd illuminatur ut adhæreat Verbo Dei. — Aliis autem videtur quòd sit prætermisita à Moyse productio spiritualis creaturæ; sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilius enim (Homil. I in Hexameron) dicit quòd Moyses principium narrationis suæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet sensibilem rerum; sed spiritualis natura, id est angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem (Hom. II in Genesim) assignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas. Eas enim reputassent deos; eùm etiam proni essent ad hoc quòd solem, et lunam, et stellas colerent tanquam deos; quod eis inhibetur (Deut. IV). Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quòd dicebatur: *Terra erat inanis et vucua*; alia verò in hoc quòd dicebatur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primò removeretur per lucis productionem, propter duo. Primò quidem quia lux, ut dictum est (art. 3), est qualitas primi cor-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas rectè dici (Gen. I, 5 et 5): *Dixitque Deus: fiat lux et facta est lux... divisit*

lucem à tenebris, et factum est vespere et mane dies unus.

poris; unde secundum eam primo fuit mundus formandus. Secundo propter communitatem lucis. Communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione. Nam prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo; ut dicitur in lib. de generatione animalium (lib. II, cap. 3). Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius (Hom. II in Hexam.) tamen posuit tertiam rationem; quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in objiciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in prima die fieri lucem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum opinionem quæ ponit informatam materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quod materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum verò fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad *secundum* dicendum, quod quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. I, lect. 3), quod illa lux fuit lux solis. sed adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundo quantum ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertio quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ; et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

Ad *tertium* dicendum, quod Basilius (Hom. II in Hexam.) dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum. Sed contra hoc objicit Augustinus (ibidem super Gen. ad litt. lib. I, cap. 16) quod nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculosè potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 1). — Et ideo dicendum est quod duplex est motus in cælo. Unus, communis toti cælo, qui fecit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola

distinctione noctis et diei, quæ sit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum; cùm dicitur: *Ut sint in tempora et dies et annos*; quæ quidem diversitas fit per motus proprios (1).

Ad quartum dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 13) informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ; non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit; sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit; ut dictum est (quæst. LXII, art. 3). Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatae. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus; non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus; sed quas Deus futuras prævidit.

QUÆSTIO LXVIII.

DE OPERE SECUNDÆ DIEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei. — Circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrùm firmamentum sit factum secundâ die. — 2° Utrùm aliqua aquæ sint supra firmamentum. — 3° Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis. — 4° Utrùm sit unum cælum tantùm, vel plures.

ARTICULUS I. — UTRUM FIRMAMENTUM SIT FACTUM SECUNDA DIE (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non sit factum secundâ die. Dicitur enim (Genes. 1, 8): *Vocavit Deus firmamentum cælum*. Sed cælum factum est ante omnem diem; ut patet cùm dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundùm ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aquâ et terrâ; de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit primâ die. Non ergo firmamentum factum est secundâ die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creatâ ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente; quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. 1, 6): *Dixit Deus: Fiat firmamentum*. Et postea sequitur: *Et factum est vespere et mane dies secundus*.

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti acceptione secundùm utrumque (naturæ scilicet et temporis) ordinem, vel concedi vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus docet (Sup. Genes. ad litt. lib. 1, cap. 18; Conf. lib. XII, cap. 23 et 24), in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundum, cùm Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certâ ratione constiterit

(1) Vide Petavium de opificio sex dierum (lib. 1, cap. 8).

(2) Ex hoc articulo habes quomòdò per rationem radicaliter interinas hæresim illam, quæ fuit Aristotelis, dicentem quòd cælum non fuit

factum, neque genitum, sed ingenitum et æternum; quod damnatum est à concilio Lateranensi (De sum. Trin. et lid. cati.) et à concilio Tolentino primo (cap. 21).

hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur. — Sciendum est ergo quòd hoc quod legitur, firmamentum secundà die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundùm hoc oportet nos diversimodè exponere secundùm diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum. Et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii verò dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum; non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex. Et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus (1), præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis (De cœlo, lib. 1, text. 6 ad 32). — Secundùm igitur primam opinionem absolutè posset concedi quòd firmamentum factum fuerit secundà die, etiã secundùm suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. — Secundùm verò opinionem Platonis non est conveniens quòd firmamentum credatur secundùm suam substantiam esse factum secundà die. Nam facere firmamentum, secundùm hoc, est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundùm eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ. — Multò autem minùs, secundùm opinionem Aristotelis, poni potest quòd firmamentum secundùm suam substantiam sit secundà die productum, secundùm quòd per istos dies successio temporis designatur; quia cœlum, cum sit secundùm suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quòd firmamentum sit factum ex materia priùs tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus, secundùm has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4) quòd lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult (Sup. Gen. lib. iv, cap. 22 et 24), nihil prohibebit dicere, secundùm quancumque harum opinionum, formationem secundùm substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secundà die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris, in qua condensantur nubes, et dicitur *firmamentum* propter spissitudinem aeris in parte illa. Nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum; ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius (Homil. iii in Hexameron, ut sup.). Et secundùm hanc expositionem nihil repugnans sequitur enicmque opinioni. Unde Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. ii, cap. 4) hanc expositionem commendans dicit: « Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Chrysostomum (Homil. iii

(1) Scilicet quintam essentiam, ut jam annotavimus.

(2) Hanc expositionem invenire est apud Basil.

(hom. iii in Hexam.), Hieron. (epist. LXXXIII), Durandum in 2 dist. 14, Camel et Bannesium, Pererium in *Genesis* et alios.

in Genesim) primò Moyses summarie dixit quid Deus fecit; præmittens : *In principio creavit Deus cælum et terram*; postea per partes explicavit. Sicut si quis dicat : « Ille artifex fecit domum istam, » et postea subdat : « Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes; tertio superposuit tectum. » Et sic non oportet nos aliud cælum intelligere, cum dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram*; et cum dicitur quòd *secundà die factum est firmamentum*.—Potest etiam dici aliud esse cælum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundà die factum. Et hoc diversimodè : nam secundum Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. 1, cap. 9) cælum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis. Cælum autem quod legitur secundà die factum, est *cælum* corporeum. Secundum verò Bedam et Strabum (in glos. ord.), cælum quod legitur primo die factum, est cælum empyreum. Firmamentum verò quod legitur secundà die factum, est cælum sidereum. Secundum verò Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 6), cælum quod legitur primà die factum, est quoddam cælum sphaericum sine stellis; de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphaeram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secundà die intelligitur cælum sidereum. Secundum autem aliam expositionem quam Augustinus tangit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 4) cælum primà die factum, est etiam ipsum cælum sidereum. Per firmamentum verò secundà die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur; quod etiam cælum æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur : *Vocavit Deus firmamentum cælum*; sicut et supra dixerat : *Vocavit lucem diem*, quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum; ut Rabbi Moyses dicit (1).

Ad *secundum* et *tertium* patet solutio ex supradictis.

ARTICULUS II. — UTRUM AQUÆ SINT SUPRA FIRMAMENTUM.

De his etiam in Sent. II, dist. 44, art. 2, et De potent. quæst. IV, art. 4 ad 5, et quodl. IV, quæst. II, art. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursum, sed solùm deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cum firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cum sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. 1, 7) quòd *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento*.

CONCLUSIO. — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eadem vel distinctæ sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 5) : « Major est Scripturæ hujus auctoritas quàm omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minimè dubitamus. » Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit (Hom. I in Gen.

(1) Nempe *Barmaimon* seu Maimonis filius (lib. II Prophetarum, cap. 50).

non longè à princ.) quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt *spirituales substantiæ*. Unde (Psal. cXLVIII, 4) dicitur : *Aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini*; et (Dan. III, 60) : *Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino*. Sed ad hoc respondet Basilius in Hexam. (hom. II) quòd « hoc non dicitur eo quòd aquæ sint rationales creaturæ (1), sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. » Unde ibidem idem dicitur de igne et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo quòd sunt aquæ corporales; sed quales aquæ sint, oportet diversimodè definire secundum diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum : pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundum Strabum (in glos. ord.) dicitur cœlum empyreum, id est igneum, propter solum splendorem; ita dicitur aliud cœlum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit (Super Genesim contra manichæos, lib. I, cap. 5 et 7); quia secundum hoc, quidquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sicut aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviam generantur (2). Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 4) est omnino impossibile : tum propter soliditatem cœli : tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret : tum quia locus quòd feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ : tum etiam, quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quòd aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divinâ super cœlos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 1) dicens quòd « nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit querere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. » Unde aliter dicendum est quòd secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis (in corp. art.). Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quàm Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam verò tenues circa cœlum; ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram : vel quòd per aquam intelligatur materia corporum; ut dictum est (in corp. art.).

(1) Hæc Origenis sententia fuit unanimiter à Patribus et doctoribus scholasticis explosa.

(2) Verisimile est aquas illas quæ vel supra firmamentum, vel supra cœlos esse dicuntur,

esse nubes aquosas vaporesque humidos in nubibus existentes, qui ab aqua naturali non differunt specie, ac per consequens rectè vocantur aquæ.

Ad *secundum* etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum verò primam respondet Basilius (Hom. III in Hexam. art. med.) dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur cœlum crystallinum (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd secundum tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundum verò secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cœlum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cœlum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum verò primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut Basilius (prædicto loco) dicit, ad contemperandum calorem cœlestium corporum (2). Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 5) quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III. — UTRUM FIRMAMENTUM DIVIDAT AQUAS AB AQUIS (3).

De his etiam De potent. quæst. IV, art. 1.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. « Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie; » ut dicit Philosophus (Top. lib. I, cap. 6). Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento. Contra: ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quòd ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 6): *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

CONCLUSIO. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione, diversimodè intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.

Respondeo dicendum quòd aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis posset talem imaginationem concipere secundum quorundam antiquorum philosophorum (4) positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium; quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi,

(1) Illud systema excogitavit Empedocles, et quod mirum est, reperitur apud Flavianum Josephum (Ant. lib. I, cap. I), Severinum (lib. VIII, Op. sancti Chrysost. fragm. 596), Cæsarium (Dial. pag. 69), Ambrosium (Hexam. cap. 8).

(2) Hæc reperiuntur apud Pilonem (lib. De cherubin, pag. 112), Severinum (loc. cit.), Theoretum (quæst. II in Gen. pag. 29), Epiphanium

(loc. cit. art. 2), Ambrosium (Hexam. II, cap. 5) et Maximum Victorem (Ad Athanasium, lib. I).

(3) In hoc articulo D. Thomas interpretatur hæc verba sacræ Scripturæ: *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis.*

(4) Ita Thales et tui assectæ.

cùm dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*. Ponebant etiam quòd illud cœlum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solùm eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem quantumcumque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, intantum quòd etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam; aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem; significans ipsum quasi aquæ annexum, cùm dicit quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*. Per quod datur intelligi, super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quòd firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quòd per aquam materia informis significatur; vel secundum quòd omnia corpora diaphana sub convenientia aquarum (1) intelliguntur. Nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus. Aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem in qua generantur pluvie, et hujusmodi impressiones ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utraque aquæ sunt ejusdem speciei: et deputantur tunc duo loca aquis, non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similibus corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT UNUM COELUM TANTUM (3).

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 4, et in Metaph. lib. I, lect. 7 circa finem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum cœlum tantum. Cœlum enim contra terram dividitur, cùm dicitur: *In principio creavit*

(1) Vel propter convenientiam quamdam sub aquarum nomine designantur. Est enim diaphana (id est transparens) aqua; indeque *perspicua*, vel *conspicua*, vel *viva*, vel similibus epithetis apud poetas appellatur.

(2) Hic D. Thomas Aristotelem sequitur (Meteor. lib. I, cap. 9) et idem antea Basilius fecerat (hom. III).

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas errorem basilidianorum ponentium: cœlos esse trecentos sexaginta quinque. Taceo quod hæretici addebant ab ipsis tot cœlis mundum esse factum, non à Deo, quoniam de hoc dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV).

Deus cælum et terram. Sed terra est una tantùm. Ergo et cælum est unum tantùm.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantùm. Sed cælum est hujusmodi, ut probat Philosophus (De cœlo, lib. 1, text. 93). Ergo cælum est unum tantùm.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundùm unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cælum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quòd sit aliqua ratio communis secundùm quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quòd sint plures cœli.

Sed *contra* est, quod dicitur (Psal. cXLVIII, 4): *Laudate eum, cœli cœlorum.*

CONCLUSIO. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est, nomine cœli accipiat, unum tantùm est cælum; variè tamen secundùm varias illius totius partes sunt cœli; variè quoque sunt cœli per metaphoram dicti.

Respondedo dicendum quòd circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus (Hom. iv in Gen.) non esse nisi unum cælum; et quòd pluraliter dicitur, *cœli cœlorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua consuetum est ut cælum solùm pluraliter significetur; sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilium (Hom. iii in hex.) autem et Damascenus (De orth. fid. lib. ii, cap. 6) sequens eum, dicunt plures esse cœlos. Sed hæc diversitas magis est in voce quàm in re. Nam Chrysostomus unum cælum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere, dicuntur propter hoc volucres cœli. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones; propter hoc Basilium posuit plures cœlos. Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam considerandum est quòd cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter; et sic dicitur cælum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentiâ et incorruptibile per naturam. Et secundùm hoc ponuntur tres cœli: primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum; secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum et crystallinum (1); tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cælum sidereum: et dividitur in octo sphæras; scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli vel septem sphæræ (2). — Secundò dicitur cælum per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis; scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentiâ. Et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus (De fide orthod. lib. ii, cap. 6) ponit unum cælum; nominans illud aereum. Et sic secundùm eum sunt tres cœli: aereum, sidereum, et aliud superius; de quo intelligitur quòd Apostolus legitur *raptus usque ad tertium cælum*. Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis, et aeris; et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio; ideo istud cælum Rabanus (in Gen. cap. 1) distinguit in quatuor; supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem verò regionem cælum olympium, ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam verò regionem aeris vocavit cælum atherem propter inflammationem; inferiorem verò regionem cælum aereum. Et sic cum isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundùm Rabanum, septem cœli corporei. — Tertiò

(1) *Aqueum* quidem propter mobilitatem et prospectivam, sed *crystallinum* propter soliditatem perspicuitati conjunctam.

(2) Systema est illud cujus Ptolomeus fuit auctor.

dicitur cœlum metaphoricè : et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cœlum, propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem; de quo cœlo exponitur diabolus dixisse (Is. xiv, 13): *Ascendam in cœlum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, *cœli* nominantur; ubi dicitur (Matth. v, 12): *Merces vestra multa est in cœlis*; ut Augustinus exponit (De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 5). Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum; scilicet corporalis, imaginariæ, et intellectualis, tres cœli nominantur; de quibus Augustinus exponit (Super Genesim ad litt. lib. xii, cap. 29 et 34) quòd Paulus est *raptus usque ad tertium cœlum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd terra se habet ad cœlum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, unâ terrâ existente, multi cœli ponuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de cœlo, secundum quòd importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cœlum tantum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas, et aliqua luminositas; ut ex dictis patet (in corp. art.).

QUÆSTIO LXIX.

DE OPERE TERTIÆ DIEI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere tertie diei. — Et circa hoc quærentur duo :
1° De congregatione aquarum. — 2° De productione plantarum.

ARTICULUS I. — UTRUM AQUARUM CONGREGATIO CONVENIENTER DICATUR FACTA TERTIA DIE (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 14, art. 5.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertiâ die. Ea enim quæ facta sunt primâ et secundâ die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim : *Dixit Deus, Fiat lux*; et, *Fiat firmamentum*. Sed tertia dies dividitur duabus primis. Ergo opus tertie diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta. Propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur : *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Inconvenienter ergo dicitur tertiâ die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

(1) Quidam auctores existimaverunt aquas secundâ die fuisse congregatas. Hujus sententiam rationes refert Petavius et eam ut probabilem tenet (De opere sex dier. lib. 1, cap. 15).

(2) Sic dicentis nimirum vers. 9 : *Dixit verò Deus : Congregentur aquæ quæ sub cælo sunt, in locum unum, ut appareat arida. Et factum est ita. Et vocavit Deus aridam terram, congræ*

CONCLUSIO. — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secundâ die factam, terciâ die formata est terra, et distincta; quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo erant in locum unum, et apparuit arida.

Respondeo dicendum quòd hic oportet aliter dicere secundùm expositionem Augustini et aliorum Sanctorum. Augustinus enim (Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 15, et lib. iv, cap. 22 et 34, et de Gen. cont. Man. lib. 1, cap. 5 et 7) in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni forma; quam dicit primò significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantùm. Neque una formatio secundùm eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundùm quem ordinem necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quòd legitur primâ die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum; cùm dicitur: *Fiat firmamentum*: per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem non priùs tempore existentem, sed origine tantùm. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ, et appareat arida*; intelligitur quòd materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus; et forma substantialis terræ per quam competit ei sic videri. — Sed secundùm alios Sanctos (citas quæst. LXVI, art. 4 in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quòd informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundùm eos non intelligitur carentia omnis formæ; quia jam erat cœlum, et aqua, et terra; quæ tria nominantur tanquam manifestè sensu perceptibilia: sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis, et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundùm hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit (Contra Faust. lib. xxii, cap. 11). Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quòd *terra erat inanis seu invisibilis*, per hoc quòd erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est primâ die; et quia tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motus supremi corporis, per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis; noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem; ita quòd sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Tertio verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra; per hoc quòd discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè, sicut informitatem terræ expresserat dicens, quòd *terra erat invisibilis vel inanis*; ita ejus formationem exprimit per hoc quòd dicit: *Et appareat arida*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. iii, cap. 20, et lib. ii, cap. 7 et 8) ideo in opere terciæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur

gationesque aquarum appellavit maria. Et vidit Deus quòd esset bonum, etc. Tum inferiùs vers. 15: Et factum est vespere et mane dies tertius.

quòd superiores formæ, scilicet spirituales angelorum et cœlestium corporum, sunt perfectæ et stabiles in *esse*; formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles. Et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. « Aqua enim est labiliter fluxa; terra stabiliter fixa; » ut ipse dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 11). Secundùm verò alios dicendum est quòd opus tertiæ diei est perfectum secundùm solum motum localem. Et ideo non oportuit quòd Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad *secundum* patet solutio secundùm Augustinum (loc. cit.); quia non oportet dicere quòd terra primò esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ; sed quòd in tali congregatione fuerunt productæ. Secundùm verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. I, cap. 12): Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatae in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare est altius terræ; ut experimento compertum est in mari rubro, ut Basilius dicit (Hom. IV in Hexam. antè medium). Secundò, ut dicatur quòd rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quòd terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ recipebantur. Inter quas prima videtur probabilior (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus. Et propter hoc dicuntur aquæ *congregari in unum locum*. Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparisonem ad locum terræ siccæ; ut sit sensus: *Congregentur aquæ in unum locum*, id est, scorsum à terra sicca. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit quòd *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad *quartum* dicendum, quòd jussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quòd suis naturalibus motibus *faciunt verbum ejus*.— Vel potest dici quòd naturale esset quòd aqua undique esset circa terram, sicut aer undique est circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quòd aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuant actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ; non solum in Genesi, sed etiam in Job (xxxviii, 10), ubi ex persona Domini dicitur: *Circumdedi mare terminis meis; et* (Jerem. v, 22): *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*

Ad *quintum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (Super Gen. lib. I, cap. 13, ut et lib. II, cap. 2), per terram de qua primò fiebat mentio, intelligitur materia prima. Nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.— Vel potest dici secundùm Basilium (Hom. IX hexam.) quòd primò nominabatur terra secundùm naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quòd *vocavit aridam terram*.— Vel potest dici, secundùm Rabbi Moysen (Proph. lib. II, cap. 30), quòd ubicumque dicitur *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est quòd *vocavit lucem, diem*, propter hoc quòd etiam dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundùm quòd ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quòd firmamentum, id est, aerem vocavit cœlum, quia etiam cœlum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam

(1) Hæc sententia reperitur apud Ciceronem (De natura deorum, lib. II) et eam adoptarunt Basilius (Hom. IV in Hexameron) et Ambrosius.

dicitur quòd *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, vocavit terram, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari.

ARTICULUS II. — UTRUM PLANTARUM PRODUCTIO CONVENIENTER TERTIA DIE FACTA LEGATUR (1).

De his etiam De potent. quæst. IV, art. 1 ad 28, ut et Sent. II, ubi supra.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertiâ die facta legatur. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatûs (2). Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ; secundum illud (Gen. III, 17): *Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum non debuit universaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla. Et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertiâ die.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. I, 12): *Protulit terra herbam virentem*. Et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius*.

CONCLUSIO. — Cùm plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, eo quòd immobiliter terræ inhæreant; convenienter eodem die quo terra (id est, die tertio) in sacris describitur eloquiis facta fuisse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur. Una quòd erat invisibilis seu inanis; quia erat aquis cooperta. Alia, quòd erat incomposita sive vacua; id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestienuibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quòd aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida. Secunda verò per hoc quòd protulit terra herbam virentem. Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quòd plantæ productæ sunt in actu in suis speciebus, hæc tertiâ die; secundum quòd superficies litteræ sonat. Augustinus autem dicit (Super Gen. ad litt. lib. V, cap. 3, et lib. VIII, cap. 3) quòd causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum; id est, producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ. Dicitur enim (Gen. II, 4): *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo Deus fecit cælum et terram et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret*. Ante ergo quàm orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione: quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter, à quo opere postmodum requievit;

(1) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas ritè locutam esse Scripturam ibi (Gen. I). *Protulit terra herbam virentem, et factum est vespere et mane dies tertius*.

(2) Aquatiliu quidem ut et volatiliu quintâ die; sed quadrupedum vel terrestriu et reptiliu die sextâ; quamvis et reptilia quædam de genere volatiliu die quintâ ponantur; ut ex professo infra.

qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum, per opus propagationis usque modò operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum. — Quamvis secundum alios dici possit, quòd prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quòd ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequam orientur super terram, vel antequam germinaret*; id est, antequam ex similibus similia producerentur; sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen*; quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orientur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita in plantis est occulta; quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam; ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infertuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est: *Germinabit tibi* (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est (quæst. LXVII, art. 4). Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem à terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO LXX.

DE OPERE ORNATUS, QUANTUM AD QUARTAM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere ornatûs. Et primò de singulis diebus secundum se; secundò, de omnibus septem diebus in communi. — Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei; secundò, de opere quintæ; tertio, de opere sextæ; quarto, de iis quæ pertinent ad septimam diem. — Circa primum quaeruntur tria: 1º De productione luminarium. — 2º De fine productionis eorum. — 3º Utrum sint animata.

ARTICULUS I. — UTRUM LUMINARIA DEBUERINT PRODUCI QUARTA DIE (2).

De his etiam infra quæst. LXXIV, art. 4 ad 4, et Sent. II, dist. 43, quæst. 1, art. 4, et De potent. quæst. IV, art. 2 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria non debuerint produci quartâ die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quartâ die.

(1) Ex Basilio, Ambrosio et aliis Patribus dicendum videtur etiam ante peccatum fuisse herbas venenosas; quæ licet esse forent homini noxiæ, cæteris tamen animalibus erant utilissimæ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodò per rationem ostendas Scripturam rectè locutam esse (Gen. 1): *Fecit Deus luminaria magna... factumque est vesper et mane dies quartus.*

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis (1). Sed lux est facta primâ die. Ergo luminaria fieri debuerunt primâ die, et non quartâ.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento. Unde Scriptura dicit quòd *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secundâ die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum (2). Ergo luminaria non debuerunt fieri quartâ die, sed tertiâ, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur; ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum quòd in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit (Gen. II, 4): *Igitur perfecti sunt cœli, et terra, et omnis ornatus eorum*. In quibus verbis triplex opus intelligi potest: scilicet *opus creationis*; per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia: et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra sunt perfecta; sive per formas substantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult (Sup. Gen. lib. II, cap. 14), sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii Sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus*; et differt ornatus à perfectione. Nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca. Ornatus verò ad ea quæ sunt à cœlo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est (quæst. præc. art. 1), de tribus fit mentio in creatione; scilicet de cœlo, et aqua, et terra (3). Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum; secundo die distinguuntur aquæ; tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo, ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces, ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius. Sed sciendum est quòd in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis Sanctis. Dicit enim (Sup. Gen. lib. V, cap. 3) luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: *Producat firmamentum luminaria*; sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem*.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Augustinum (Sup. Gen.

(1) Alludendo ad illud (Ecclesiast. XLIII, v. 2): *Sol in aspectu annuntians in exitu, vas admirabile, opus excelsi*. Ut et postea vers. 9: *Vas castrorum in excelsis, in firmamento cœli gloriose resplendens, etc.*

(2) Saltem naturâ, si non tempore semper;

numquam autem effectus causam qualitercumque antecedit.

(3) De cœlo quidem et de terra expressè, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*. Implicitè autem de aqua cum additur: *Spiritus Dei ferebatur super aquas*.

lib. iv, cap. 22 et 34) nulla difficultas ex hoc oritur (1); non enim ponit successiōnem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere quòd materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt coelestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit (2); quia potest dici quòd sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora coelestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quòd substantia luminarium à principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur; non quidem formâ substantiali, sed per collationem determinatâ virtutis. Ideo tamen non fit mentio à principio de eis, sed solum quartâ die, ut Chrysostomus dicit (Hom. vi in Gen. post med.); ut per hoc removeat populum ab idololatria; ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum Augustinum (Sup. Gen. lib. i, cap. 9) nulla sequitur difficultas; quia lux de qua primâ die facta est mentio, fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quòd lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminariibus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quòd videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, lect. 3) quòd « lunea solis, quod primò erat informe, quarto die formatum est. »

Ad *tertium* dicendum, quòd secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum à motu sphaerarum. Ideo Chrysostomus dicit (Hom. vi in Gen. à med.) quia non ideo dicitur quòd posuit ea in firmamento, quòd ibi sint fixa; sed quia jusserit ut ibi essent: sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis (De cœl. lib. ii, text. 43) stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundum rei veritatem; tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent; ut dictum est (quæst. lxxvii, art. 4). Si autem firmamentum quod factum est secundâ die, sit secundum distinctionem naturæ aliud ab eo in quo posita sunt sidera, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est (quæst. lxxvii, art. 4). cessat objectio. Nam firmamentum factum est secundâ die, quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quartâ die, quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quòd sensui apparet.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Basilius (Homil. v Hexam.), præmittitur productio plantarum luminariibus, ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quòd primordiale originem habent plantæ à luminariibus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (Homil. vi in Genes.), sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam luminaria per suos motus.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit, dicuntur duo luminaria magna, non tam quantitate quàm efficaciâ et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ

(1) Id est, secundum sententiam jam indicatam Augustini; non quòd ipsemet nullam difficultatem sequi dicat.

(2) Quantum ad illud quòd est prius fuisse in-

perfecta secundum ipsam formam substantialem. Sed alia difficultas est quantum ad illud ipsum quòd ex natura elementorum esse dicuntur contra mentem et sensum S. Thomæ.

magis sentitur in istis inferioribus; et etiam secundum sensum major apparet.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER CAUSA PRODUCTIONIS LUMINARIUM DESCRIBATUR (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim (Hier. x, 2): *A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos; id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Ergo facta non sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima. Probabile autem est quòd luna facta fuerit prima. Sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur à Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta; videlicet in signa et tempora, et dies et annos, etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. lxx, art. 2), creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quòd sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur (Deut. iv, 19): *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus* (3). Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognoscendas res. Et quantum ad hoc dicit, *ut luceant in firmamento, et illuminent terram* (4). Secundò, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies, et annos.* Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum, quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et è converso. Unde nihil pro-

(1) Ex hoc articulo habes quomodo interimas errorem paganorum et priscillianistarum qui contendebant liberas hominum actiones stellarum motui omnino adstringi, quod his verbis à concilio Bracarensi damnatum est: *Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt; anathema sit* (can. 9).

(2) Quæ jam ad articulum præcedentem notata est.

(3) Sive juxta 70. *quæ distribuit Deus omnibus gentibus quæ sub cælo sunt.*

(4) Ne scilicet habitatores ejus in habitationem tenebrosam inducantur, ait Augustinus super Genesis ad litt. lib. ii, cap. 15.

hibet causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit signa quam causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad *tertium* dicendum, quòd in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius cœli; qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quòd dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad *quartum* dicendum, quòd in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporalibus luminariis (1). Nihil tamen prohibet dici quòd dignior creatura facta est propter inferiorem; non secundum quòd in se consideratur, sed secundum quòd ordinatur ad integritatem universi.

Ad *quintum* dicendum, quòd luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quòd luna fuerit facta plena; sicut et herbæ factæ sunt in perfectione, facientes semen; et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen (Sup. Gen. lib. II, cap. 15) hoc non asserit; quia dicit non esse inconueniens quòd Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit (2).

ARTICULUS III. — UTRUM LUMINARIA COELI SINT ANIMATA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. II, cap. 69, et De potent. quæst. VI, art. 6, et quodl. XII, art. 9, et De spiritualibus creaturis, art. 6, et De cœlo, lib. II, lect. 5 et 15, rursusque lect. 18 et lect. 19 in principio.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria cœli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit (Lib. de vera relig. cap. 29), « quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. » Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectus. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ; ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multò magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt naturales; ut patet (De cœlo, lib. I, text. 7 et 8). Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cùm igitur principium motus cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur (Met. lib. XII, text. 36), videtur quòd principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium pri-

(1) Ita Nicolaus et theolog. Lovan. Duac., sed alii corporibus luminariis.

(2) Ex quo intelligi potest etiam probabiliter dici posse, lunam esse factam in statu novilunii, ut paulatim incrementa capiendi perveniret ad plenilunii perfectionem.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem rejicias errorem Rabbi Moysis et quorundam philosophorum dicentium quòd corpora cœ-

lestia sunt animata etiam animâ intellectivâ; quod sic damnatum est à synodo particulari Constantinopolitano: *Si quis dicit cœlum, solem, lunam, stellas et aquas quæ supra cœlos sunt, animatas quasdam esse et rationales; anathema sit.* Quamvis non constat, ait Sylvius, hanc doctrinam esse fidei; non tamen videtur nunc sine temeritate posse oppositum. asse.

mum est movens seipsum, ut probatur (Phys. lib. viii, text. 34); quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa; ut in eodem libro ostenditur (text. 27). Ergo corpora cœlestia sunt animata.

Sed *contra* est, quod Damascenus dicit (De fide orthod. lib. ii, cap. 6): « Nullus animatos cœlos vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et insensibiles. »

CONCLUSIO. — Cùm plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus, sed tantùm ut motor unitur mobili; patet corpora cœlestia non esse animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert (De civitate Dei, lib. xviii, cap. 41), factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem; negans utique ipsum esse Deum vel aliquid animatum. Platonici verò posuerunt corpora cœlestia animata. Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit (Periarch. lib. i, cap. 7) corpora cœlestia esse animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud (Eccl. i, 6): *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus* (1). Basiliius verò (in Hexameron homil. iii, versùs finem) et Damascenus (ubi sup.) asserunt corpora cœlestia non esse animata (2). Augustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet (Super Genes. ad litt. lib. ii, cap. 18, et in Enchirid. cap. 58), ubi etiam dicit quòd « si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ. » In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat considerandum est quòd unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam. Non enim forma est propter materiam, sed è converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione; quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante; sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem; licèt contingat ipsam separari. Manifestum est autem quòd anima cœlestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere et generare. Hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cœlesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur supra tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensilivarum requirunt determinatam proportionem secundùm commixtionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quòd de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ; intelligere, et movere. Nam appetere consequitur sensum, et intellectum; et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est (in ist. art.). Sic igitur propter operationem intellectualem

(1) Ita quoque Ambrosius.

(2) Idem docuerunt Euseb. Cæsar., Chrysostomus (Hom. i in anno), Theodoretus (in Ps. cxlviii

et Isaiam), Dionysius (De div. nom. cap. 4), Cyrillus Alexandrinus (Cont. Jul. lib. ii).

anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quòd moveat, non oportet quòd uniatu ei ut forma; sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles (Phys. lib. viii, text. 42 et 43) postquam ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic, per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus, ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solùm à natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quòd natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit (ut ex Physic. lib. viii, text. 18 usque ad 32); quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit (De Trin. lib. iii, cap. 4) corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantùm (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantia vivente.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse nobilior simpliciter, quod tamen non est nobilior quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior animâ animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus cœlestis, cum sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, quæ est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad *quartum* dicendum, quòd motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad *quintum* dicendum, quòd cœlum dicitur movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est (in corp. art.). Et hoc etiam modo potest dici quòd ejus motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal; ut dicitur (Physicorum lib. viii, text. 27).

QUÆSTIO LXXI.

DE OPERE QUINTÆ DIEI.

Sup. quæst. LXX, art. 1 corp.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et 1. videtur quòd inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad ejus

(1) Ita sententias oppositæ s. D. Thomas judicat conciliari posse.

(2) Scilicet à substantiis intellectualibus

productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium; cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantum producantur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producantur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis; cum quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra; sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia, pisces autem et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quintâ die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

CONCLUSIO. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatas, media (hoc est, secunda) deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; sic inter tres dies ornatui deputatas, media (hoc est, quinta) recte deputatur ornatui medii corporis; dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), opus ornatûs per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas, media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatûs, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quod quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cœli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis; ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quintâ die esse productos in actu; Augustinus autem dicit (Super Genes. ad litt. lib. v, cap. 5) quod quintâ die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquo elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconueniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus: unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cuius virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur; est virtus cœlestis cor-

(1) Dicentis nempe (Gen. xx): Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile animæ viventis et volatile super terram sub firmamento cœli. Creavitque Deus cete grandia et omnem animam viventem atque notabilem quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus

sum. Et vidit Deus quod esset bonum. Benedixitque eis dicens: Crescite et multiplicamini et replete aquas maris; avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane dies quintus.

poris. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum (1). In prima autem rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod de materia elementi produxit animalia, vel in actu secundum alios Sanctos, vel virtute secundum Augustinum (loc. cit. sup.); non quòd aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quòd ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis datà.

Ad *secundum* dicendum, quòd corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quòd fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quòd quantitativè abundet in eo elementum quod est minùs activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quòd sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cælo, quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cæli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quòd cum eis communicant, non secundum id quòd communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia huiusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producant aquæ reptile animæ viventis*, subjungit: *Creavit Deus cete grandia*, etc. (3).

Ad *quintum* dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quàm secundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

DE OPERE SEXTÆ DIEI (4).

Sup. quæst. LXX, art. 4 corp.

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur 1. quòd inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita

(1) Elementum utique in quibusdam quæ quodammodo immediatè producuntur ex igne vel ex aqua, vel ex aere, vel ex terra: ut sunt pisces, muscæ, vermes, etc. Elementatum autem in aliis quæ materiam habent ex elementis ipsis derivatam, seu semen quoddam elementarem vim in se continens.

(2) Ita Augustinus (De Gen. ad litt. lib. iii, cap. 6 et 7; lib. viii, cap. 6; lib. ix, cap. 1), Hieronymus (Epist. LXXXIII), Gregorius (Moral. lib. ix, cap. 56), Damascenus (lib. ii, cap. 9). Sed observandum est quòd aquæ intelligendæ sunt

produxisse pisces et aves, non efficienter, sed materialiter, hoc est, materiam dispositionesque subministrando.

(3) Per cete non intelligitur una species piscis, sed omne genus magnorum piscium cujuscumque sint speciei. Nam vox hebræa dracones et omnia insentia animantia significat.

(4) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem interimas hæresim adamianorum, tatianorum, catharorum et omnium aliorum hæreticorum qui existimabant matrimonium esse malum.

etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem*; sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis*.

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestię sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connamerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cum dicitur *in genere suo*, vel *specie sua*.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

CONCLUSIO. — Conveniens fuit sextâ die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas; ac eâdem die formatam esse hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.

Respondeo dicendum quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam secundum Augustinum (Sup. Gen. lib. v, cap. 5) animalia terrestria producuntur potentialiter; secundum verò alios sanctos in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Basilius dicit (Homil. viii in Hexameron), diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solum de generatione; quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicitur (quæst. lxxviii, art. 2). Inter animalia verò, perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria avibus et piscibus; non quòd pisces memoriæ careant, ut Basilius dicit (loc. cit.) et Augustinus improbat (Super Gen. ad litt. lib. iii, cap. 8), sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes et formicæ. Et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus

(1) Quæ sic summam habet. Dixit quoque Deus: Producat terra animam viventem in genere suo; jumenta et reptilia et bestias terræ secundum species suas. Factumque est ita. Et vidit

Deus quòd esset bonum, et ait: Faciamus hominem, etc. Et factum est ita. Viditque Deus euncta quæ fecerat, et erant valde bona. Et factum est vespere et mane dies sextus.

vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd per iumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva; ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia. — Vel *quadrupedia* præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species. Sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et formicæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. — Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longè à similitudine divinâ remota. Homo autem dicitur *formatus ad imaginem et similitudinem Dei*.

Ad *quartum* dicendum, quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum (1), et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant. Unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad *quintum* dicendum, quòd cum generatio unius sit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad *sextum* dicendum, quòd Augustinus dicit (Super Gen. contra man. lib. 1, cap. 16), quòd « si in alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat: et si multum est insipientis, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa: quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas. » Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISĀ.

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem. — Et circa hoc quærantur tria: 1° De completionem operum. — 2° De requie Dei. — 3° De benedictione et sanctificatione hujus diei.

(1) Usurpatum hoc ex Augustino sup. Gen. ad litt. lib. III, cap. 13.

**ARTICULUS I. — UTRUM COMPLETIO DIVINORUM OPERUM DEBEAT SEPTIMO DIEI
ADSCRIBI (1).**

De his etiam in Sent. II, dist. 13, quæst. III, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc sæculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio sæculi erit in fine mundi, ut habetur (Matth. XIII). Tempus etiam incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus; unde dicitur *tempus plenitudinis* (Gal. IV). Et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur (Joan. XIX, 30). Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimò ab omni opere quiescisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta; et productio multorum individuorum, et etiam quarundam novarum specierum quæ frequenter apparent; præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis; quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur (Hier. XXXI, 21): *Novum faciet Dominus super terram*. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur (Eccles. XXXVI, 6): *Innova signa, et immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione Sanctorum; secundum illud (Apoc. XXI, 5): *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimæ diei.

Sed contra est, quod dicitur (Gen. II, 2): *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat*.

CONCLUSIO. — Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem et universi totius integritatem, congruè septimo diei adscribitur.

Respondeo dicendum quod duplex est rei perfectio: prima et secunda (2). Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium con surgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur; sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificandum facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo dei.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur: natura, et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi; ut dictum est (in corp. art.). Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutione; quantum ad gratiam verò in incarnatione Christi; quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur (Joan. I, 17). Sic igitur in septima die fuit

(1) Ex hoc articulo docet D. Thomas completionem divinorum operum rectè ascribi diei septimo, quia dicitur (Gen. II): *Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat*.

(2) Huc pertinet etiam duplex actus quem Philosophus (De anima, lib. II, text. 5) assignat; primum qui est anima, et secundum qui est operatio.

consummatio naturæ, in incarnatione Christi consummatio gratiæ. in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd septimà die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo; quod jam aequaliter pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei. Consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ. — Vel potest dici quòd in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non licitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum (1). Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aequaliter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter; sicut quòd Deus de costa Adæ formavit mulierem (2). Quædam verò præextiterunt in operibus sex dierum, non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut et animalia putrefactione generata, producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt; etiamsi novæ species talium animalium producuntur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus; et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundum similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus; quia ut dicitur (Philip. II, 7) : *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in angelis; corporalis verò in cælo, præcipuè empyreo. Unde dicitur (Eccles. I, 10) : *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos*.

ARTICULUS II. — UTRUM DEUS SEPTIMA DIE REQUIEVIT AB OMNI OPERE SUO (2).

De his etiam in Sent. II, dist. 43, quæst. II, art. 1 et 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus septimà die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim (Joan. V, 17) : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Non ergo septimà die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septimà die à suo opere requievisse.

3. Si dicatur quòd Deus requievit die septimà, quia fecit hominem requiescere; contra. Requies contraponitur operationi. Sed quod dicitur : *Deus creavit*, vel *fecit hoc* vel *illud*, non exponitur quòd Deus hominem fecit creare,

(1) Sive aliter, quòd secundum translationem nostram attribuitur completio creaturæ unius diei septimo tanquam termino extrinseco vel exclusivo — quo desinit producere; secundum gratiam translationem 70 interpretum attribuitur diei sexto tanquam termino int. inseco vel inclusivo in quo ultimas creaturas produxit. Eo modo loquendi quo dicimus compleri Quadragesimam in

Paschate ut in termino exclusivo, quia tunc primum jejunare cessamus; vel in Sabbato sancto ut in termino inclusivo, quia diem ultimum illum jejunamus; præter similes quoque in Scriptura locutiones passim occurrentes.

(2) Juxta quosdam valdè probabilè est quòd Eva fuerit sexto die mundi formata, post Adamum eodem die factum.

aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest ut dicatur Deus requiescisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed *contra* est, quod dicitur (Genes. II, 2) : *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod pararat.*

CONCLUSIO. — Requievit Deus die septimâ ab omni opere, in quantum cessavit à novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit, sibi sufficiens, et seipso beatus, suumque desiderium implens.

Respondeo dicendum quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum; tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur, dupliciter. Uno modo secundum quòd omnis operatio *motus* dicitur. Sic enim et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quòd se eis communicat, ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 2). Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requiescisse die septimâ. Primò quidem, quia die septimâ cessavit novas creaturas condere: nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est (quæst. LIX, art. 2, et art. præc. ad 3). Alio modo secundum quòd rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quòd in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit, tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. IV, cap. 15).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus usque modò operatur conservando et administrando creaturam conditam; non autem novam creaturam condendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi; ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requiescisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior (1).

ARTICULUS III. — UTRUM BENEDICTIO ET SANCTIFICATIO DEBEATUR DIEI SEPTIMÆ (2).

Sent. lib. II, dist. 45, quæst. III, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum, aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quòd aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit; sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

(1) Qua scilicet à novis operibus requiescere dicitur ex Augustino ubi supra. Qui et aliam addit (cap. 15) quòd in seipso requieverit, quia ex bonitate sua tantum opera sua facit, nec ullis horum opus habuit, etc.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per ratio-

nem à simili rejicias hæresim valdensium dicentium: Benedictiones omnes quas Ecclesia dicit vel facit super panem, vinum, aquam, oleum, sal, ceram, incensum et quæcumque alia ad ecclesiasticum usum pertinentia, nullius esse momenti.

2. Præterea, benedictio à bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4). Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quam ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quòd esset bonum*. Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed *contra* est, quod dicitur (Gen. II, 3): *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo*.

CONCLUSIO. — Congruit ut diei septimo benediceret Deus, omnibus à se conditis creaturis, et diem illum sanctificaret.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), requies Dei in die septima dupliciter accipitur. Primò quidem quantum ad hoc quòd cessavit à novis operibus condendis; ita tamen quòd creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quòd post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio. Quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 4), benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis quas benedixit: *Crescite et multiplicamini*. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum verò ad secundum competit septimæ diei sanctificatio. Maximè enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quòd in Deo requiescit. Unde et res Deo dedicatæ sanctæ dicuntur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem, et quietem in Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur, quòd in ipsa sola et ipse requiescit, et nos requiescere possumus, eâ fruentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum, quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem (2).

QUÆSTIO LXXIV.

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi. Et quærentur tria: 1º De sufficientia horum dierum.—2º Utrùm sint unus dies vel plures.—3º De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I. — UTRUM SUFFICIENTER ISTI DIES ENUMERENTUR (3).

De his etiam De verit. quæst. VIII, art. 16, et De potent. quæst. IV, art. 1 et 2, et ad Hebr. IV, lect. 1, et Job, XL, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficienter isti dies enume-

(1) Sunt nonnulli qui existimant septimum diem à Deo fuisse institutum ab initio mundi, sed sententia contraria est probabilior et communior.

(2) Observandum est non tantum apud Hebræos, sed etiam inter gentiles celebratam fuisse religionem Sabbati, ut ex Platone et aliis tradunt

Clemens Alexandrinus (Strom. lib. v) et Eusebius (De præparat. Evang. lib. XIII, cap. 7).

(3) Ex universali intento conclusionis hujus articuli habes quòd nec in operibus Dei, nec in verbis sacrarum Scripturarum aliquid est superfluum, neque diminutum: *Non additis ad verbum quod vobis loquar; nec auferetis ex*

rentur. Non minis enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatùs, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quàm terra et aqua (1). Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minùs distant volucres et pisces quàm volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Sed *contra* est, quod aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subiectum cum proprio accidente. Non ergo aliâ die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septima die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

CONCLUSIO. — Non insufficienter aut superflue septem dies enumerantur: quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.

Respondeo dicendum quòd ratio distinctionis horum dierum ex præmissis (quæst. lxx, lxxi et lxxii) potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi; et postmodum singulas partes ornari per hoc quòd quasi suis habitatoribus replentur. Secundùm ergo alios Sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima, quæ significatur nomine cœli; media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundùm Pythagoricos perfectio in tribus ponitur (2): principio, medio et fine; ut dicitur (De cœlo, lib. 1, text. 2). Prima ergo pars distinguitur primâ die, et ornatu quartâ: media distinguitur secundâ die, et ornatu quintâ: infima distinguitur tertiâ die, et ornatu sextâ. Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis; quia secundùm eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quòd in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinatorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquoties conjunctis; quæ quidem partes sunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd secundùm Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus; ut ipse dicit (Conf. lib. xii, cap. 12). Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundùm alios Sanctos potest dici quòd opus distinctionis et ornatùs attenditur secundùm aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam

eo (Deut. iv) : Si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ (Apoc. xxii).

(1) Ut ex dispositione ipsa vel situ loci patet, quia superiores terræ et aqua partem occupant, locus autem vel situs naturalis perfectioni loca-

torum correspondet, eoque digniora sunt elementa, quò superius locata sunt.

(2) Pythagorici dicebant omnia tribus determinari, scilicet principio, medio, fine, ac proinde volebant numerum illum in deorum sacrificiis usurpari veluti à natura seu naturali quâdam lege determinatum.

producente. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aeris partem. Quantum verò ad superiorem, computantur cum cœlo; ut Augustinus dicit (Sup. Gen. lib. II, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd productio animalium recitatur secundum quòd sunt in ornatu partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur secundum hanc convenientiam, vel differentiam quâ conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad *quartum* dicendum, quòd primâ die facta est natura lucis in aliquo subjecto. Sed quartâ die dicuntur facta luminaria; non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant; ut supra dictum est (quæst. LXX, art. 1).

Ad *quintum* dicendum, quòd septimæ diei secundum Augustinum (Sup. Gen. lib. IV, cap. 15) deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum verò alios potest dici quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNES ISTI DIES SINT UNUS DIES (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 12, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et aliis locis notatis, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim (Gen. II, 4 et 5): *Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo est dies in quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri. Sed cœlum et terram fecit in prima die, potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertiâ die. Ergo unus est primus dies et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea (Eccli. XVIII, 1) dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures; quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quòd illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei adscribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quòd in residua parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

Sed *contra* est, quod (Gen. I) dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius;* et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

CONCLUSIO. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.

Respondeo dicendum quòd in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult (Super Gen. ad litt. et lib. IV, cap. 22, et De civit. Dei, lib. XI, cap. 9, et ad Orosium, quæst. XXVI) quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem ostendas doctores catholicos posse inter se diversa sentire, etiam in exponendo aliquem le-

cum sacræ Scripturæ, et tamen adhuc remanere catholicos.

omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septemplex rebus representatus. Alii verò expositores sentiunt quòd fuerunt septem dies diversi, et non unus tantùm. Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundùm Augustinum per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis; et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die; quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundùm naturalem ordinem rerum cognitarum; non secundùm successionem cognitionis, aut secundùm successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest; cùm lux quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundùm Augustinum (Super Gen. lib. iv, cap. 28) inveniatur.— Secundùm verò alios, per istos dies et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxvii, art. 1, et quæst. lxxix, art. 1). Primò quidem quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem. Per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò Sancti per terram et aquam primò creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus; ut supra dictum est (quæst. lxxvii, art. 1 et 4, et quæst. lxxix, art. 1). Secundò autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus verò (Sup. Gen. lib. viii, cap. 3) potentialiter tantùm. In hoc ergo quòd Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundùm utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundùm utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundùm alios Sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum: item in quo non erat terra discooperta aquis: et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum: quæ non oportet ponere secundùm expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequam oriretur super terram; id est, potentialiter. Quod Augustinus adscribit tertiæ diei; alii verò primæ rerum institutioni.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul (1). Unde signanter utitur verbo creationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in die septimo cessavit Deus à novis ope-

(1) Est porrò græcè *ἑσθη*, quod *communiter* sive *pariter* verti potest, quasi tam hæc à Deo creata esse significantur quàm illa; proindeque dictio *simul* in Vulgata non ad identitatem sive

simultatem temporis in quo singula creata sunt, referri debet, sed ad universalitatem rerum creatarum, quia generaliter omnes creata sunt.

ribus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet, quòd post primum diem alii succedunt.

Ad *quartum* dicendum, quòd non est ex impotentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quòd omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversi status mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad *quintum* dicendum, quòd secundum Augustinum (loc. sup. cit.) ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS III. — UTRUM SCRIPTURA UTATUR CONVENIENTIBUS VERBIS AD EXPRIMENDUM OPERA SEX DIERUM (1).

De his etiam in Sent. II, dist. 45, quæst. 1, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum et hujusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia *omnia per ipsum facta sunt*, ut dicitur (Joan. 1, 3). Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata à Deo; quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur (Genes. 1, 31): *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. In singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quòd esset bonum*. Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quòd *spiritus Dei ferebatur super aquas*.

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo postquam dictum est: *Dixit Deus, Fiat firmamentum, et factum est ita*, subditur: *Et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quòd *factum est vespere et mane dies secundus vel tertius*.

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus* (2).

CONCLUSIO. — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Respondeo dicendum ad *primum*, quòd secundum Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 4) persona Filii commemoratur tam in prima rerum creatione, quàm in rerum distinctione et ornatu; aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus*; quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.—Secun-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas Scripturam convenientibus verbis uti ad exprimendum opera sex dierum.

(2) Addi potuit ut in præcedentibus articulis loco argumenti *Sed contra* quod hic deest, in

oppositum sufficere auctoritatem Scripturæ quæ sic rerum creationem narrat. Sed non putavit S. Thomas necessarium ut repeteret quòd supponitur sufficienter ex præmissis.

dum verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilium enim dicit (Homil. III in Hexameron) quòd per hoc quod dicitur : *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Priùs autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm Augustinum (De civ. Dei, lib. IX, cap. 33) per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa. Secundùm Basilium verò (hom. I Hexam.) ponuntur cœlum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipuè quia omnium mediorum motus vel est ad cœlum, ut levium; vel ad terram, ut gravium. Alii verò dicunt quòd sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde (Psal. CXLVIII, 7) postquam dictum est : *Laudate Dominum de terra*, subditur : *Ignis, grando, nix, glacies*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatùs : *Vidit Deus hoc vel illud esse bonum*. Ad cuius evidentiam considerandum est quòd Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit (Sup. Gen. ad litt. lib. I, cap. 8), propter quæ Deus amat creaturam suam; scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas*; secundùm quòd per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur : *Vidit Deus quòd esset bonum*. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quòd alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta, quàm antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuat. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem; persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritus sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione verò persona Patris in Deo dicente; persona verò Filii in verbo quo dicitur; persona Spiritus sancti in complacentia, quâ vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere verò secundæ diei non ponitur : *Vidit Deus quòd esset bonum*; quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertio die, refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secundâ die, est de his quæ non sunt manifesta populo (1), ideo hujusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi; et has tres rationes Rabbi Moyses ponit (2). Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd Rabbi Moyses (in eod. lib.) per spiritum Domini intelligit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quòd dicitur *spiritus Domini*, secundùm quòd Scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundùm Sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus; qui dicitur *superferri aquæ*, id est, materiæ informi, secundùm Augustinum (Sup. Gen. lib. I, cap. 7), ne faciendâ opera sua propter indigentiam necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiam enim amor rebus quas diligit subjicitur. Commodè autem factum est ut

(1) Putà de aquarum superiorum ab inferioribus divisione, quia superiores aquæ in locosuo non videntur.

(2) Moyses Maimonides (lib. II Perplexorum).

prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentiâ, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. 1, cap. 7). Secundùm Basilium verò (Homil. II in Hexam.): « Superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ incubantis, vitalem virtutem his quæ foveantur, injiciens. » Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem; quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Unde dicitur (Joan. III, 5): *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad quintum dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Gen. ad litt. lib. 1, cap. 8) per illa tria designatur triplex esse rerum. Primò, quidem esse rerum in Verbo, per hoc quod dixit: *Fiat*. Secundò, esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit: *Factum est*. Tertiò, esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit: *Fecit*. Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit*. — Secundùm alios verò potest dici quòd in hoc quod dicit: *Dixit Deus, fiat*, importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit, *factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta. Et ideo ad hoc removendum subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus postquam dicitur, *et factum est*, aliquis actus Dei subditur; vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quòd secundùm Augustinum (Sup. Genes. lib. IV, cap. 22 et 30), per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis; de quibus dictum est supra (quæst. LVIII, art. 6 et 7). Vel secundùm Basilium (Hom. II in Hexam.), totum tempus consuevit denominari à principaliori parte, scilicet à die; secundùm quòd dixit Jacob.: *Dies peregrinationis mex*, nullâ mentione factâ de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere; quia cùm à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. — Vel secundùm Chrysostomum (Hom. V in Genes.), ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quòd dicitur *unus dies* in prima diei institutione, ad designandum quòd viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quòd dicitur, *unus*, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilium assignat (Hexam. hom. II non remotè à fin.).

APPENDIX.

EXCERPTA EX LIBRIS DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI CONTRA GENTILES.

I.

QUOD IN IIS QUÆ DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

1. Est in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse trinum, et unum. Quædam verò sunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi : quæ etiam philosophi demonstrativè de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quòd autem sint aliqua intelligibilium divinorum quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentissimè apparet.

Probat^{ur} primo. Cùm enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quòd secundum doctrinam Philosophi (Post. lib. II, text. comm. 41) demonstrationis principium est quod quid est ; oportet quòd secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quæ de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, putà lapidis, vel trianguli ; nullum intelligibilem illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit : nam substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cùm intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ, cognitio à sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, cùm sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilia divinorum quæ humanæ rationi sunt pervia ; quædam verò quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilibus gradibus idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectu est elevatior, multa intelligit quæ alius omnino capere non potest ; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles considerationes capere potest ; intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quàm intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ : quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quàm homo, quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali

cognitione, est dignior rebus sensibilibus, et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit; multòque ampliùs intellectus divinus excedit angelicum, quàm angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus suâ capacitate substantiam suam adæquat, et ideo perfectè de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione angelùs de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans: unde non omnia quæ in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ angelus naturali suâ virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximè amentia esset idiota, qui ea quæ à Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita et multò ampliùs nimia stultitia esset homo, si ea quæ divinitùs angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicatur, ex hoc quòd ratione investigari non possunt.

3. Adhuc idem manifestè apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus, rationem perfectè in pluribus invenire non possumus: multò igitur ampliùs illius excellentissimæ substantiæ transcendentis omnia intelligibilia, humana ratio investigare non sufficit. Huic autem consonat dictum Philosophi, qui (Metaph. lib. II, text. comm. 4) asserit, quòd *intellectus noster sic se habet ad primum entium, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*

Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim (Job, II, 7): *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* et (XXXVI, 26): *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram;* et (I. Cor. XIII, 9): *Ex parte cognoscimus.* Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum est abjiciendum, ut manichæi, et plures infidelium putaverunt (Augustinus Retract. lib. I, cap. 44). (Cont. Gent. lib. I, cap. 3).

II.

QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Duplici igitur veritate divinarum intelligibilium existente (una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit), utraque convenienter divinitùs homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primò ostendendum est quæ inquisitioni rationis pervia esse potest, ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse. Sequerentur tamen tria inconvenientia, si hujus veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit. Quidam verò impediuntur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanæ inquisitionis per-

tingerent, scilicet Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritiâ; ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio investigare potest, multa præcognoscere oportet, cum sere totius philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphysica, quæ circa divina versatur, inter philosophiæ partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad prædictæ veritatis inquisitionem perveniri potest: quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

2. Secundum inconveniens est, quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent: tum propter huiusmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi (1) post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum est: tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, et sciens, ut dicitur (Physic. lib. vii, text. comm. 20). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris; cum Dei cognitio, quæ homines maximè perfectos, et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quæ sunt verissimè etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et præcipuè cum videant à diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera, quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliquà probabili, vel sophisticâ ratione assertitur: quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixâ certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, et absque dubitatione, et errore. Hinc est quod (Ephes. iv, 17) dicitur: *Jam non ambuletis sicut et gentes ambulant in unitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et Isaïæ, LIV, 13: *Ponam universos filios tuos doctos à Domino* (Cont. Gent. lib. I, cap. 4).

III.

1° QUOD EA QUÆ RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDÆ PROPONUNTUR.

Videtur autem quibusdam fortasse non deberi homini ad credendum proponi illa quæ ratione investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio, et studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in præsentī vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (lib. III, cap. 147), oportuit mentem evocari in aliquid altius quàm ratio nostra in præsentī possit pertingere, ut sic discret

(1) *Al. prius post.*

aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipuè christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia, et æterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, paucâ proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundùm etiam hunc modum philosophorum cura fuit, ut patet (Ethic. lib. VII et X, cap. 13, 4 et 5) ad hoc ut homines à sensibilibus delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere, esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multò suaviùs qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Est etiam necessarium hujus veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solùm verè Deum cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quòd naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra (n° 4 append.) ostensum est.

Per hoc quòd homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quòd Deus sit aliquid supra id quod cogitari potest.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet præsumptionis repressio, quæ est mater erroris. Sunt enim quidam tantùm de suo ingenio præsumentes, ut totam naturam divinam se reputent suo intellectu posse metiri, æstimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præsumptione humanus animus liberatus, ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quædam divinitùs quæ omnino intellectum ejus excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi (Ethic. lib. X, cap. 7). Cùm enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum oportere, inquit, humana sapere hominem, et mortalia mortalem; contra eum Philosophus dicit, quòd homo debet se ad immortalia, et divina trahere quantum potest. Unde (De partibus animalium, lib. I, cap. 5) dicit, quòd quamvis parum sit quod de substantiis superioris percipimus, tamen id modicum est magis amatum, et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam (Cæli et mundi lib. II, text. comm. 34) quòd cùm de corporibus cælestibus quæstiones possint solvi parva, et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quòd de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert: et ideo quamvis ea quæ supra rationem sunt, ratio humana plenè capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide: et ideo dicitur (Eccli. III, 25): *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.* Et (I. Corint. II, 11): *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.*

2° QUOD ASSENTIRE HIS QUÆ SUNT FIDEI, NON EST LEVITATIS, QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Hujusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti, ut (II. Pet. I) dicitur. Hæc enim divinæ sapientiæ secreta, ipsa divina sapientia, quæ omnia plenissimè novit, dignata est hominibus revelare quæ sui præsentiam, et doctrinæ, et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt,

opera visibiliter ostendit quæ totius naturæ superant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, cælestium corporum mirabili immutatione, et, quod est mirabilissimum, humanarum mentium inspiratione; ut idiotæ, et simplices, dono Spiritûs sancti repleti, summam sapientiam, et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia, non armorum violentiâ, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem (4), innumerabiles turbas non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convocavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quæ in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire, et maximum miraculum est, et manifestum divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito, neque casu, sed divinâ dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum prædixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Hujus quidem confirmationis modus tangitur (Hebr. 11, 3). *Quæ, scilicet humana salus, cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, et portentis, et variis Spiritûs sancti distributionibus.* Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset à simplicibus, et ignobilibus hominibus; quanvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari.

Ii verò qui sectas errorum introduxerunt, processerunt viâ contrariâ, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est à carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili à quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint; quin potiùs vera quæ docuit, multis fabulis, et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus, et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, et de divinis, et humanis exercitati, à principio crediderunt; sed homines bestiales, in desertis morantes, omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potiùs quasi omnia Veteris, et Novi Testamenti documenta, fabulosâ narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti: unde astuto consilio libros Veteris, et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes, leviter credunt (Cont. Gent. lib. 1, cap. 5 et 6).

(4) *Al.* innumerabilis turba.

IV.

QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANÆ NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ, humanæ rationis capacitate excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli à docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fictè, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium: non igitur à Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis à Deo immitterentur, ex hoc à veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod à Deo esse non potest.

4. Amplius. Ea quæ sunt naturalia, mutari non possunt, naturâ manente. Contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini à Deo immittitur: et ideo Apostolus dicit (Rom. x, 8): *Prope est verbum in corde tuo, et in ore tuo: hoc est verbum fidei quod prædicamus.* Sed quia superat rationem, à nonnullis reputatur quasi contrarium: quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui (Super Genes. ad litt. lib. II, cap. 48) dicit sic: *Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti, sive Novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non rectè procedere; unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ: et sic ad ea solvenda locus relinquitur (Cont. Gent. lib. I, cap. 7).

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.

PROLOGUS.

PARS PRIMA.

QUÆSTIO I.

De sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

ART. II. Utrùm sacra doctrina sit scientia.

ART. III. Utrùm sacra doctrina sit una scientia.

ART. IV. Utrùm sacra doctrina sit scientia practica.

ART. V. Utrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

ART. VI. Utrùm hæc doctrina sit sapientia.

ART. VII. Utrùm Deus sit subjectum hujus scientiæ.

ART. VIII. Utrùm hæc doctrina sit argumentativa.

ART. IX. Utrùm sacra Scriptura debeat uti metaphoris.

ART. X. Utrùm sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

QUÆSTIO II.

De Deo, an Deus sit.

ART. I. Utrùm Deum esse sit per se notum.

ART. II. Utrùm Deum esse sit demonstrabile.

ART. III. Utrùm Deus sit.

QUÆSTIO III.

De Dei simplicitate, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrùm Deus sit corpus.

ART. II. Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ.

ART. III. Utrùm sit idem Deus quod sua essentia vel natura.

1 ART. IV. Utrùm in Deo sit idem essentia et esse. 23

ART. V. Utrùm Deus sit in genere aliquo. 25

ART. VI. Utrùm in Deo sint aliqua accidentia. 26

2 ART. VII. Utrùm Deus sit omnino simplex. 27

2 ART. VIII. Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat. 28

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres articulos divisa.

4 ART. I. Utrùm Deus sit perfectus. 29

5 ART. II. Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum. 31

6 ART. III. Utrùm aliqua creatura possit esse similis Deo. 32

QUÆSTIO V.

De bono in communi, in sex articulos divisa.

9 ART. I. Utrùm bonum differat secundum rem ab ente. 34

11 ART. II. Utrùm bonum secundum rationem sit prius quàm ens. 35

12 ART. III. Utrùm omne ens sit bonum. 36

ART. IV. Utrùm bonum habeat rationem causæ finalis. 37

14 ART. V. Utrùm ratio boni consistat in modo, specie et ordine. 38

14 ART. VI. Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile, et delectabile. 40

QUÆSTIO VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos divisa.

49 ART. I. Utrùm esse bonum Deo conveniat. 41

19 ART. II. Utrùm Deus sit summum bonum. 42

21 ART. III. Utrùm esse bonum per essentiam sit proprium Dei. 43

22

ART. IV. Utrùm omnia sint bona bonitate divinâ.	45	ART. II. Utrùm unum et multa opponantur.	71
QUÆSTIO VII.		ART. III. Utrùm Deus sit unus.	72
<i>De infinitate Dei, in quatuor articulos divisa.</i>	46	ART. IV. Utrùm Deus sit maximè unus.	73
ART. I. Utrùm Deus sit infinitus.	46	QUÆSTIO XII.	
ART. II. Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam.	47	<i>Quomodo Deus à nobis cognoscatur, in tredecim articulos divisa.</i>	74
ART. III. Utrùm possit esse aliquid infinitum actu secundùm magnitudinem.	48	ART. I. Utrùm aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.	75
ART. IV. Utrùm possit esse infinitum in rebus secundùm multitudinem.	50	ART. II. Utrùm essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.	76
QUÆSTIO VIII.		ART. III. Utrùm essentia Dei videri possit oculis corporalibus.	78
<i>De existentia Dei in rebus, in quatuor articulos divisa.</i>	51	ART. IV. Utrùm aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.	79
ART. I. Utrùm Deus sit in omnibus rebus.	51	ART. V. Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.	81
ART. II. Utrùm Deus sit ubique.	52	ART. VI. Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat.	82
ART. III. Utrùm Deus sit ubique per essentiam, præsentiam, et potentiam.	54	ART. VII. Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.	83
ART. IV. Utrùm esse ubique sit proprium Dei.	56	ART. VIII. Utrùm videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant.	85
QUÆSTIO IX.		ART. IX. Utrùm ea quæ videntur in Deo, à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.	87
<i>De Dei immutabilitate, in duos articulos divisa.</i>	57	ART. X. Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident.	88
ART. I. Utrùm Deus sit omnino immutabilis.	57	ART. XI. Utrùm aliquis in hac vita possit videre Deum per essentiam.	89
ART. II. Utrùm esse immutabile sit Dei proprium.	58	ART. XII. Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vita cognoscere possimus.	91
QUÆSTIO X.		ART. XIII. Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea quæ habetur per rationem naturalem.	92
<i>De Dei æternitate, in sex articulos divisa.</i>	60	QUÆSTIO XIII.	
ART. I. Utrùm convenienter definiatur æternitas, quod est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.	60	<i>De nominibus Dei, in duodecim articulos divisa.</i>	95
ART. II. Utrùm Deus sit æternus.	62	ART. I. Utrùm aliquod nomen Deo conveniat.	93
ART. III. Utrùm esse æternum sit proprium Dei.	63	ART. II. Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.	95
ART. IV. Utrùm æternitas differat à tempore.	64	ART. III. Utrùm aliquod nomen dicatur de Deo proprie.	97
ART. V. De differentia ævi et temporis.	66	ART. IV. Utrùm nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.	98
ART. VI. Utrùm sit unum ævum tantum.	67	ART. V. Utrùm ea quæ de Deo dicuntur ei creaturis, univoce dicantur de ipsis.	99
QUÆSTIO XI.			
<i>De unitate Dei, in quatuor articulos divisa.</i>	69		
ART. I. Utrùm unum addat aliquid supra ens.	69		

ART. VI. Utrùm nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.	101
ART. VII. Utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.	103
ART. VIII. Utrùm hoc nomen, Deus, sit nomeu naturæ.	106
ART. IX. Utrùm hoc nomen, Deus, sit communicabile.	107
ART. X. Utrùm hoc nomen, Deus, univocè dicatur de Deo per participationem, secundùm naturam, et secundùm opinionem.	109
ART. XI. Utrùm hoc nomen, qui est, sit maximè nomen Dei proprium.	111
ART. XII. Utrùm propositiones affirmativæ possint formari de Deo.	112

QUÆSTIO XIV.

<i>De scientia Dei, in sexdecim articulos divisa.</i>	114
ART. I. Utrùm in Deo sit scientia.	114
ART. II. Utrùm Deus intelligat se.	115
ART. III. Utrùm Deus comprehendat seipsum.	117
ART. IV. Utrùm ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.	118
ART. V. Utrùm Deus cognoscat alia à se.	119
ART. VI. Utrùm Deus cognoscat alia à se propriâ cognitione.	120
ART. VII. Utrùm scientia Dei sit discursiva.	123
ART. VIII. Utrùm scientia Dei sit causa rerum.	124
ART. IX. Utrùm Deus habeat scientiam non entium.	125
ART. X. Utrùm Deus cognoscat mala.	126
ART. XI. Utrùm Deus cognoscat singularia.	127
ART. XII. Utrùm Deus possit cognoscere infinita.	129
ART. XIII. Utrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.	131
ART. XIV. Utrùm Deus cognoscat enuntiabilia.	133
ART. XV. Utrùm scientia Dei sit variabilis.	134
ART. XVI. Utrùm Deus de rebus habeat scientiam speculativam.	136

QUÆSTIO XV.

<i>De ideis, in tres articulos divisa.</i>	157
ART. I. Utrùm ideæ sint.	137
ART. II. Utrùm sint plures ideæ.	138
ART. III. Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.	140

QUÆSTIO XVI.

<i>De veritate, in octo articulos divisa.</i>	141
ART. I. Utrùm veritas sit tantùm in intellectu.	142
ART. II. Utrùm veritas sit tantùm in intellectu componente et dividente.	143
ART. III. Utrùm verum et ens convertantur.	144
ART. IV. Utrùm bonum secundùm rationem sit prius quàm verum.	145
ART. V. Utrùm Deus sit veritas.	147
ART. VI. Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera.	148
ART. VII. Utrùm veritas creata sit æterna.	149
ART. VIII. Utrùm veritas sit immutabilis.	150

QUÆSTIO XVII.

<i>De falsitate, in quatuor articulos divisa.</i>	152
ART. I. Utrùm falsitas sit in rebus.	152
ART. II. Utrùm in sensu sit falsitas.	153
ART. III. Utrùm falsitas sit in intellectu.	155
ART. IV. Utrùm verum et falsum sint contraria.	156

QUÆSTIO XVIII.

<i>De vita Dei, in quatuor articulos divisa.</i>	157
ART. I. Utrùm omnium naturalium rerum sit vivere.	157
ART. II. Utrùm vita sit quædam operatio.	159
ART. III. Utrùm Deo conveniat vita.	160
ART. IV. Utrùm omnia sint vita in Deo.	162

QUÆSTIO XIX.

<i>De voluntate Dei, in duodecim articulos divisa.</i>	165
ART. I. Utrùm in Deo sit voluntas.	164
ART. II. Utrùm Deus velit alia à se.	165
ART. III. Utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit.	166
ART. IV. Utrùm voluntas Dei sit causa rerum.	168
ART. V. Utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam.	169
ART. VI. Utrùm voluntas Dei semper impleatur.	171
ART. VII. Utrùm voluntas Dei sit mutabilis.	173
ART. VIII. Utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.	174
ART. IX. Utrùm voluntas Dei sit malorum.	176
ART. X. Utrùm Deus habeat liberum arbitrium.	177

- ART. XI. Utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi. 178
 ART. XII. Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa. 179

QUÆSTIO XX.

- De amore Dei, in quatuor articulos divisa.* 480
 ART. I. Utrùm amor sit in Deo. 181
 ART. II. Utrùm Deus omnia amet. 182
 ART. III. Utrùm Deus æqualiter diligat omnia. 184
 ART. IV. An Deus semper magis diligat meliora. 185

QUÆSTIO XXI.

- De justitia et misericordiâ Dei, in quatuor articulos divisa.* 487
 ART. I. Utrùm in Deo sit justitia. 187
 ART. II. Utrùm justitia Dei sit veritas. 189
 ART. III. Utrùm misericordiâ competat Deo. 190
 ART. IV. Utrùm in omnibus operibus Dei sit misericordiâ et justitia. 191

QUÆSTIO XXII.

- De providentiâ Dei, in quatuor articulos divisa.* 492
 ART. I. Utrùm providentiâ Deo conveniat. 193
 ART. II. Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ. 194
 ART. III. Utrùm Deus immediatè omnibus provideat. 197
 ART. IV. Utrùm providentiâ rebus provisâ necessitatem imponat. 198

QUÆSTIO XXIII.

- De prædestinatione, in octo articulos divisa.* 499
 ART. I. Utrùm homines prædestinentur à Deo. 199
 ART. II. Utrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato. 201
 ART. III. Utrùm Deus aliquem hominem reprobet. 202
 ART. IV. Utrùm prædestinati eligantur à Deo. 204
 ART. V. Utrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis. 205
 ART. VI. Utrùm prædestinatio sit certa. 208
 ART. VII. Utrùm numerus prædestinatorum sit certus. 209
 ART. VIII. Utrùm prædestinatio possit adjuvari precibus sanctorum. 211

QUÆSTIO XXIV.

- De libro vitæ, in tres articulos divisa.* 248
 ART. I. Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio. 213
 ART. II. Utrùm liber vitæ sit solum respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. 214
 ART. III. Utrùm aliquis deleatur de libro vitæ. 215

QUÆSTIO XXV.

- De divina potentia, in sex articulos divisa.* 216
 ART. I. Utrùm in Deo sit potentia. 217
 ART. II. Utrùm potentia Dei sit infinita. 218
 ART. III. Utrùm Deus sit omnipotens. 219
 ART. IV. Utrùm Deus possit facere quod præterita non fuerint. 222
 ART. V. Utrùm Deus possit facere quæ non facit. 223
 ART. VI. Utrùm Deus possit meliora facere ea quæ facit. 225

QUÆSTIO XXVI.

- De divina beatitudine, in quatuor articulos divisa.* 226
 ART. I. Utrùm beatitudo Deo competat. 226
 ART. II. Utrùm Deus dicatur beatus secundum intellectum. 227
 ART. III. Utrùm Deus sit beatitudo cujuslibet beati. 228
 ART. IV. Utrùm in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur. 229

QUÆSTIO XXVII.

- De processione divinarum personarum, in quinque articulos divisa.* 229
 ART. I. Utrùm processio sit in divinis. 230
 ART. II. Utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit. 231
 ART. III. Utrùm sit in divinis alia processio à generatione Verbi. 233
 ART. IV. Utrùm processio amoris in divinis sit generatio. 234
 ART. V. Utrùm sint plures processionnes in divinis quàm duæ. 236

QUÆSTIO XXVIII.

- De relationibus divinis, in quatuor articulos divisa.* 237
 ART. I. Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales. 237
 ART. II. Utrùm relatio in Deo sit idem quod sua essentia. 239
 ART. III. Utrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur. 241

ART. IV. Utrùm in Deo sint tantùm quatuor relationes reales; scilicet paternitas, filiatio, spiratio, et processio. 242

QUÆSTIO XXIX.

De personis divinis, in quatuor articulos divisa. 243

ART. I. De definitione personæ. 244
 ART. II. Utrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia, et essentia. 246
 ART. III. Utrùm nomen personæ sit ponendum in divinis. 248
 ART. IV. Utrùm hoc nomen, persona, significet relationem. 250

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in divinis, in quatuor articulos divisa. 252

ART. I. Utrùm sit ponere plures personas in divinis. 252
 ART. II. Utrùm in Deo sint plures personæ quàm tres. 254
 ART. III. Utrùm termini numerales ponant aliquid in divinis. 255
 ART. IV. Utrùm hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis. 257

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis, in quatuor articulos divisa. 259

ART. I. Utrùm sit Trinitas in divinis. 259
 ART. II. Utrùm Filius sit alius à Patre. 260
 ART. III. Utrùm dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis. 262
 ART. IV. Utrùm dictio exclusiva possit adungi termino personali. 264

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum personarum cognitione, in quatuor articulos divisa. 265

ART. I. Utrùm Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. 266
 ART. II. Utrùm sint ponendæ notiones in divinis. 269
 ART. III. Utrùm sint quinque notiones. 271
 ART. IV. Utrùm liceat contrariè opinari de notionibus. 272

QUÆSTIO XXXIII.

De persona Patris, in quatuor articulos divisa. 273

ART. I. Utrùm competat Patri esse principium. 273

ART. II. Utrùm hoc nomen, Pater, sit nomen propriè divinæ personæ. 274

ART. III. Utrùm hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundùm quod personaliter sumitur. 276

ART. IV. Utrùm esse ingentum sit Patri proprium. 278

QUÆSTIO XXXIV.

De persona Filii, in tres articulos divisa. 280

ART. I. Utrùm Verbum in divinis sit nomen personale. 280
 ART. II. Utrùm Verbum sit proprium nomen Filii. 283
 ART. III. Utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam. 285

QUÆSTIO XXXV.

De imagine, in quatuor articulos divisa. 286

ART. I. Utrùm imago in divinis dicatur personaliter. 287
 ART. II. Utrùm nomen imaginis sit proprium Filio. 288

QUÆSTIO XXXVI.

De persona Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa. 289

ART. I. Utrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen aliqujus divinæ personæ. 289
 ART. II. Utrùm Spiritus sanctus procedat à Filio. 291
 ART. III. Utrùm Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium. 294
 ART. IV. Utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti. 296

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus sancti, quod est amor, in duos articulos divisa. 293

ART. I. Utrùm amor sit proprium nomen Spiritus sancti. 299
 ART. II. Utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. 301

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus sancti, quod est donum, in duos articulos divisa. 303

ART. I. Utrùm donum sit nomen personale. 303
 ART. II. Utrùm donum sit proprium nomen Spiritus sancti. 305

QUÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos divisa. 306

ART. I. Utrùm in divinis essentia sit idem quod persona. 306

- ART. II.** Utrùm sit dicendum tres personas esse unius essentialiæ. 307
- ART. III.** Utrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis. 309
- ART. IV.** Utrùm nomina essentialia concreta possint supponere pro persona. 311
- ART. V.** Utrùm nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona. 314
- ART. VI.** Utrùm personæ possint prædicari de nominibus essentialibus. 316
- ART. VII.** Utrùm nomina essentialia sint approprianda personis. 317
- ART. VIII.** Utrùm convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. 318

QUÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes sive proprietates, in quatuor articulos divisa. 525

- ART. I.** Utrùm relatio sit idem quod persona. 323
- ART. II.** Utrùm personæ distinguantur per relationes. 324
- ART. III.** Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis adhuc remaneant hypostases. 326
- ART. IV.** Utrùm actus notionales præintelligantur proprietatibus. 328

QUÆSTIO XLI.

De personis in comparatione ad actus notionales, in sex articulos divisa. 529

- ART. I.** Utrùm actus notionales sint attribuendi personis. 330
- ART. II.** Utrùm actus notionales sint voluntarii. 331
- ART. III.** Utrùm actus notionales sint de aliquo. 333
- ART. IV.** Utrùm in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 335
- ART. V.** Utrùm potentia generandi significet relationem et non essentialitatem. 337
- ART. VI.** Utrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit. 338

QUÆSTIO XLII.

De æqualitate et similitudine divinarum personarum ad invicem, in sex articulos divisa. 540

- ART. I.** Utrùm æqualitas locum habeat in divinis. 340
- ART. II.** Utrùm persona procedens sit cœterna suo principio, ut Filius Patri. 342

- ART. III.** Utrùm in divinis personis sit ordo naturæ. 344
- ART. IV.** Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm magnitudinem. 345
- ART. V.** Utrùm Filius sit in Patre, et è converso. 347
- ART. VI.** Utrùm Filius sit æqualis Patri secundùm potentiam. 348

QUÆSTIO XLIII.

De missione divinarum personarum, in octo articulos divisa. 549^A

- ART. I.** Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti. 349
- ART. II.** Utrùm missio sit æterna vel temporalis tantùm. 350
- ART. III.** Utrùm missio invisibilis divinæ personæ sit solùm secundùm donum gratiæ gratum facientis. 351
- ART. IV.** Utrùm Patri conveniat mitti. 352
- ART. V.** Utrùm Filio conveniat invisibiliter mitti. 354
- ART. VI.** Utrùm missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. 355
- ART. VII.** Utrùm Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti. 357
- ART. VIII.** Utrùm nulla persona divina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. 359

QUÆSTIO XLIV.

De processione creaturarum à Deo, et de omnium entium prima causa, in quatuor articulos divisa. 560

- ART. I.** Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. 360
- ART. II.** Utrùm materia prima sit creata à Deo. 362
- ART. III.** Utrùm causa exemplaris sit aliquid præter Deum. 363
- ART. IV.** Utrùm Deus sit causa finalis omnium. 365

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, in octo articulos divisa. 566

- ART. I.** Utrùm creare sit ex nihilo facere. 366
- ART. II.** Utrùm Deus possit aliquid creare. 367
- ART. III.** Utrùm creatio sit aliquid in creatura. 369
- ART. IV.** Utrùm creari sit proprium compositorum et subsistentium. 370
- ART. V.** Utrùm solius Dei sit creare. 371
- ART. VI.** Utrùm creare sit proprium alicujus personæ. 374

- ART. VII. Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigiũ Trinitatis. 376
 ART. VIII. Utrùm creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. 377

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creaturarum, in tres articulos divisa. 578

- ART. I. Utrùm universitas creaturarum semper fuerit. 378
 ART. II. Utrùm mundum incepisse sit articulus fidei. 382
 ART. III. Utrùm creatio rerum fuerit in principio temporis. 385

QUÆSTIO XLVII.

De distinctione rerum in comuni, in tres articulos divisa. 587

- ART. I. Utrùm rerum multitudo et distinctio sit à Deo. 387
 ART. II. Utrùm inæqualitas rerum sit à Deo. 389
 ART. III. Utrùm sit unus mundus tantum. 390

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum distinctione in speciali, in sex articulos divisa. 591

- ART. I. Utrùm malum sit natura quædam. 392
 ART. II. Utrùm malum inveniatur in rebus. 394
 ART. III. Utrùm malum sit in bono sicut in subjecto. 395
 ART. IV. Utrùm malum corrumpat totum bonum. 396
 ART. V. Utrùm malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam. 398
 ART. VI. Utrùm habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. 599

QUÆSTIO XLIX.

De causa mali, in tres articulos divisa. 401

- ART. I. Utrùm bonum possit esse causa mali. 401
 ART. II. Utrùm summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. 403
 ART. III. Utrùm sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali. 404

QUÆSTIO L.

De substantia angelorum absolutè, in quinque articulos divisa. 406

- ART. I. Utrùm angelus sit omnino incorporeus. 407
 ART. II. Utrùm angelus sit compositus ex materia et forma. 408

ART. III. Utrùm angeli sint in aliquo magno numero. 411

ART. IV. Utrùm angeli differant specie. 412

ART. V. Utrùm angeli sint incorruptibiles. 414

QUÆSTIO LI.

De comparatione angelorum ad corpora, in tres articulos divisa. 415

- ART. I. Utrùm angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 415
 ART. II. Utrùm angeli assumant corpora. 417
 ART. III. Utrùm angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerçant. 418

QUÆSTIO LII.

De comparatione angelorum ad loca, in tres articulos divisa. 420

- ART. I. Utrùm angelus sit in loco. 421
 ART. II. Utrùm angelus possit esse in pluribus locis simul. 421
 ART. III. Utrùm plures angeli possint simul esse in eodem loco. 423

QUÆSTIO LIII.

De motu locali angelorum, in tres articulos divisa. 424

- ART. I. Utrùm angelus possit moveri localiter. 424
 ART. II. Utrùm angelus transeat per medium. 426
 ART. III. Utrùm motus angeli sit in instanti. 427

QUÆSTIO LIV.

De cognitione angelorum, in quinque articulos divisa. 429

- ART. I. Utrùm intelligere angeli sit ejus substantia. 429
 ART. II. Utrùm intelligere angeli sit ejus esse. 431
 ART. III. Utrùm potentia intellectiva angeli sit ejus essentia. 432
 ART. IV. Utrùm in angelo sit intellectus agens et possibilis. 432
 ART. V. Utrùm in angelis sit sola intellectiva cognitio. 434

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos divisa. 433

- ART. I. Utrùm angeli cognoscant omnia per suam substantiam. 435
 ART. II. Utrùm angeli intelligant per species à rebus acceptas. 437
 ART. III. Utrùm superiores angeli intelligant per species magis univertales quàm inferiores. 438

QUÆSTIO LVI.

De cognitione angelorum respectu immaterialium, in tres articulos divisa. 440

- ART. I. Utrum angelus cognoscat seipsum. 440
 ART. II. Utrum unus angelus alium cognoscat. 441
 ART. III. Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint. 443

QUÆSTIO LVII.

De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos divisa. 445

- ART. I. Utrum angeli cognoscant res materiales. 445
 ART. II. Utrum angelus cognoscat singularia. 446
 ART. III. Utrum angeli cognoscant futura. 448
 ART. IV. Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium. 450
 ART. V. Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ. 451

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ, in septem articulos divisa. 453

- ART. I. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 453
 ART. II. Utrum angelus simul possit multa intelligere. 454
 ART. III. Utrum angelus cognoscat discurrendo. 455
 ART. IV. Utrum angeli intelligant componendo et dividendo. 457
 ART. V. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas. 458
 ART. VI. Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina. 459
 ART. VII. Utrum una sit cognitio matutina et vespertina. 460

QUÆSTIO LIX.

De voluntate angelorum, in quatuor articulos divisa. 462

- ART. I. Utrum in angelis sit voluntas. 462
 ART. II. Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu. 463
 ART. III. Utrum in angelis sit liberum arbitrium. 465
 ART. IV. Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis. 466

QUÆSTIO LX.

De amore seu dilectione angelorum, in quinque articulos divisa. 467

- ART. I. Utrum in angelis sit amor seu dilectio naturalis. 467

ART. II. Utrum in angelis sit dilectio electiva. 468

ART. III. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva. 470

ART. IV. Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum. 471

ART. V. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam seipsum. 472

QUÆSTIO LXI.

De productione angelorum in esse naturæ, in quatuor articulos divisa. 474

ART. I. Utrum angeli habeant causam sui esse. 474

ART. II. Utrum angelus sit productus à Deo ab æterno. 475

ART. III. Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum. 476

ART. IV. Utrum angeli sint creati in cælo empyreo. 477

QUÆSTIO LXII.

De perfectione angelorum in esse gratiæ, et gloriæ, in novem articulos divisa. 479

ART. I. Utrum fuerint angeli in sua creatione beati. 479

ART. II. Utrum angelus indiguerit gratiâ ad hoc quod converteretur in Deum. 480

ART. III. Utrum angeli sint creati in gratiâ. 482

ART. IV. Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit. 483

ART. V. Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit. 484

ART. VI. Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. 485

ART. VII. Utrum in angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis. 486

ART. VIII. Utrum angelus beatus peccare possit. 487

ART. IX. Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere. 488

QUÆSTIO LXIII.

De angelorum malitiâ quoad culpam, in novem articulos divisa. 490

ART. I. Utrum malum culpæ possit esse in angelis. 490

ART. II. Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ et invidia. 492

- ART. III. Utrum diabolus appetierit esse ut Deus. 494
 ART. IV. Utrum aliqui daemones sint naturaliter mali. 495
 ART. V. Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suae creationis per culpam propriae voluntatis. 496
 ART. VI. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli. 498
 ART. VII. Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes. 500
 ART. VIII. Utrum peccatum primi angeli fuerit alius causa peccandi. 501
 ART. IX. Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt. 502

QUAESTIO LXIV.

De poena daemonum, in quatuor articulos divisa. 505

- ART. I. Utrum intellectus daemonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. 503
 ART. II. Utrum voluntas daemonum sit obstinata in malo. 506
 ART. III. Utrum dolor sit in daemonibus. 508
 ART. IV. Utrum aer iste sit locus poenalis daemonum. 509

QUAESTIO LXV.

De opere creationis creaturae corporalis, in quatuor articulos divisa. 510

- ART. I. Utrum creatura corporalis sit a Deo. 511
 ART. II. Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem. 512
 ART. III. Utrum creatura corporalis sit producta a Deo mediantibus angelis. 514
 ART. IV. Utrum formae corporum sint ab angelis. 515

QUAESTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa. 517

- ART. I. Utrum infirmitas materiae tempore praecesserit formationem ipsius. 517
 ART. II. Utrum una sit materia informis omnium corporalium. 520
 ART. III. Utrum caelum empyreum sit concreatum materiae informi. 522
 ART. IV. Utrum tempus sit concreatum materiae informi. 524

QUAESTIO LXVII.

De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa. 525

- ART. I. Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur. 525
 ART. II. Utrum lux sit corpus. 526
 ART. III. Utrum lux sit qualitas. 527
 ART. IV. Utrum convenienter lucis productio in prima die ponatur. 529

QUAESTIO LXVIII.

De opere secundae diei, in quatuor articulos divisa. 531

- ART. I. Utrum firmamentum sit factum secundae die. 531
 ART. II. Utrum aquae sint supra firmamentum. 533
 ART. III. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. 535
 ART. IV. Utrum sit unum caelum tantum. 536

QUAESTIO LXIX.

De opere tertiae diei, in duos articulos divisa. 538

- ART. I. Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die. 538
 ART. II. Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur. 541

QUAESTIO LXX.

De opere ornatus, quantum ad quartam diem, in tres articulos divisa. 542

- ART. I. Utrum luminaria debuerint produci quarta die. 542
 ART. II. Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur. 545
 ART. III. Utrum luminaria caeli sint animata. 546

QUAESTIO LXXI.

De opere quinta diei. 548

QUAESTIO LXXII.

De opere sexta diei. 550

QUAESTIO LXXIII.

De iis quae pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa. 552

- ART. I. Utrum completio divinatorum operum debeat septimae diei adscribi. 553
 ART. II. Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo. 554
 ART. III. Utrum benedictio et sanctificatio debeat diei septimae. 555

QUÆSTIO LXXIV.

*De omnibus septem diebus in communi, in
tres articulos divisa.*

ART. I. Utrùm sufficienter isti dies
enumerantur.

556

ART. II. Utrùm omnes isti dies sint
unus dies.

558

ART. III. Utrùm Scriptura utatur con-
venientibus verbis ad exprimendum
opera sex dierum.

560

Appendix.

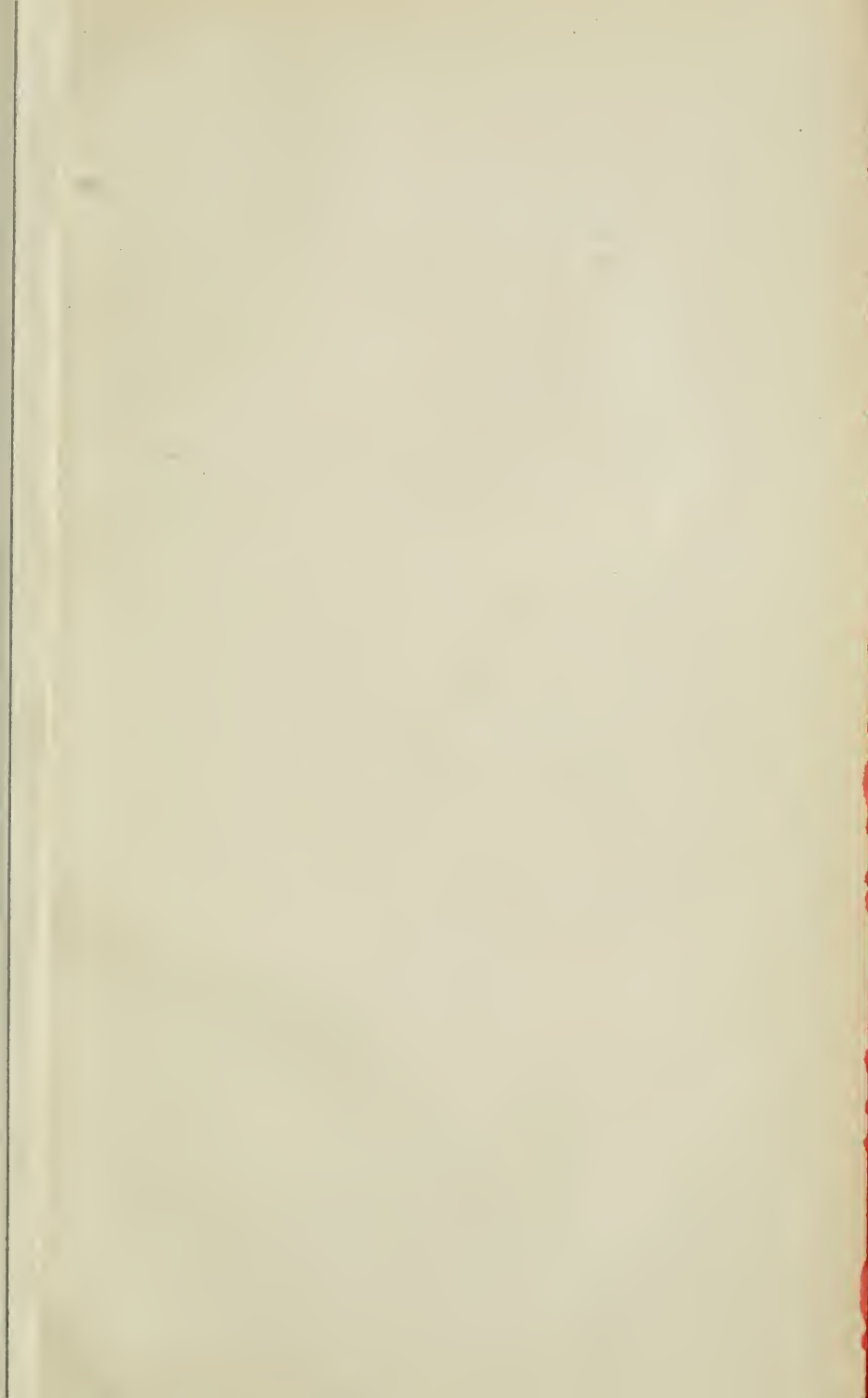
562

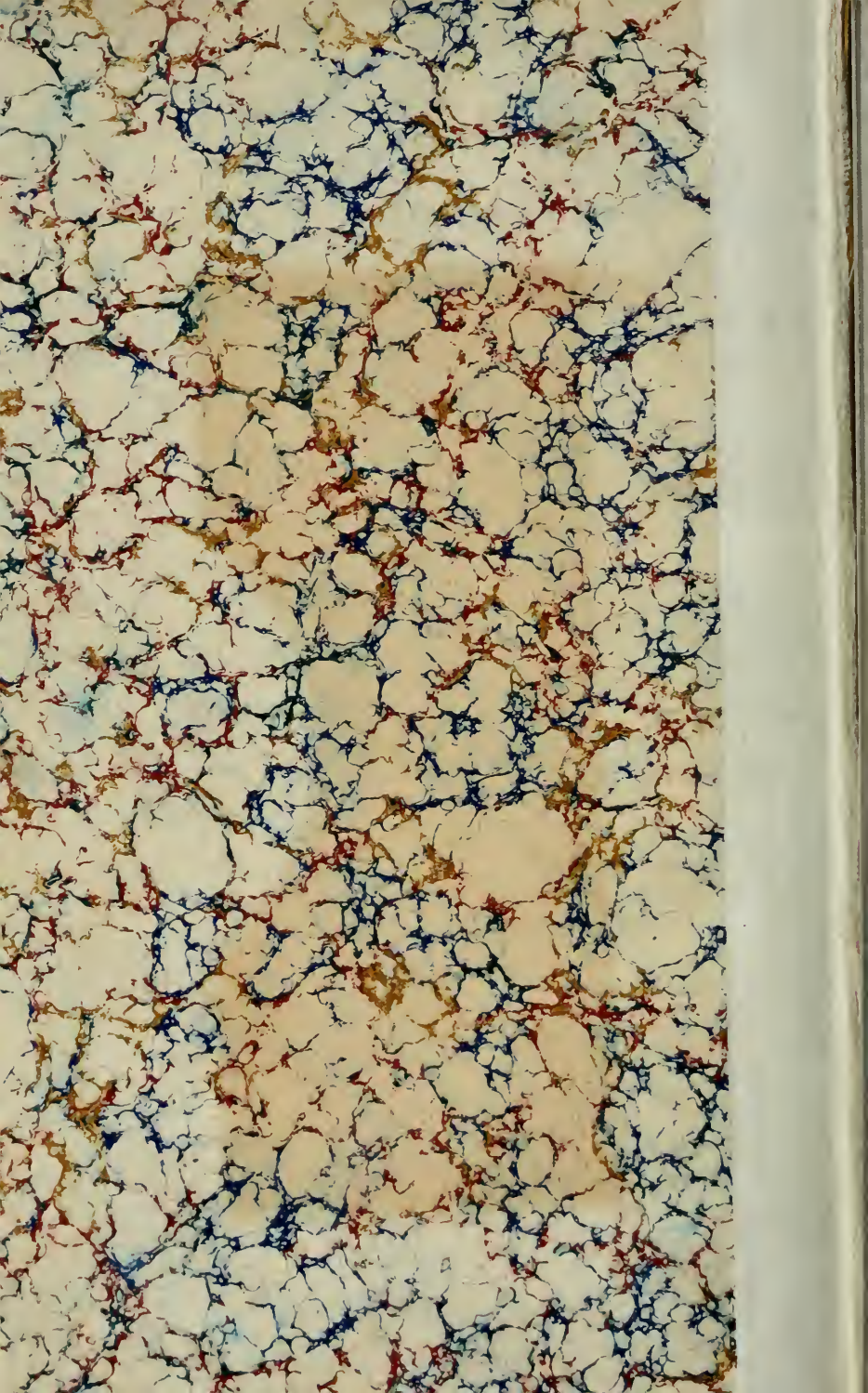


0 gla

De or

Art
en





University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

